KRISE UND KRITIK
DER WARENGESELLSCHAFT

HORLEMANN

ISBN 978-3-89502-289-0
© 2012 Horlemann
Alle Rechte vorbehalten

Herausgeber
Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V.
Am Heiligenhäuschen 68
67657 Kaiserslautern

Redaktion
Johannes Bareuther (Berlin)
Elisabeth Böttcher (Koblenz)
Elmar Flatschart (Wien)
Georg Gangl (Leiden)
Robert Kurz (Nürnberg)
Claus Peter Ortlieb (Hamburg)
Roswitha Scholz (Nürnberg)
Daniel Späth (Tübingen)
Udo Winkel (Nürnberg)

Anschrift der Redaktion
Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V.
Am Heiligenhäuschen 68
67657 Kaiserslautern

Anschrift des Verlags
Horlemann Verlag
Sybelstr. 46
10629 Berlin
Telefon (0 30) 85 740 582
Telefax (0 30) 85 740 583
E-Mail: info@horlemann-verlag.de
www.horlemann.info

INHALT

Editorial 6
Offener Brief 15

Elmar Flatschart 23
ZUR KRITIK DER (POLITISCHEN) UMSONST-ÖKONOMIE
1. Prolog zu Theorie und Praxis 23
2. Zur Definition der Umsonstökonomie 26
3. Kritik der Umsonstökonomie 29
3.1. Kritik der (Politischen) Ökonomie und Umsonstökonomie 30
3.1.1. Präliminarien der Ökonomiekritik 30
3.1.2. Politik und Ökonomie – Verortung und Kritik einer Sphärentrennung 38
3.2. Politische Form und Wirkung 41
3.2.1. Das Fehlen politischer Perspektiven 43
3.2.2. Mögliche gesellschaftspolitische Effekte 46
3.3. Umsonstökonomische Praxis und symbolisch (-geschlechtliche) Aufladungen 48
4. Conclusio: Potentiale der Umsonstökonomie 54

Robert Kurz 59
KULTURINDUSTRIE IM 21. JAHRHUNDERT
Zur Aktualität des Konzepts von Adorno und Horkheimer
Von der bildungsbürgerlichen Scheinkritik zum postmodernen Kult der Oberflächlichkeit 60
Elitäre oder emanzipatorische Kulturkritik? 62
Technologischer Reduktionismus 64
Reklame als kulturelle Weltwahrnehmung und Selbstwahrnehmung 67
Die Fortsetzung von „abstrakter Arbeit“ und Konkurrenz mit anderen Mitteln 69
Das Internet als neues Zentralmedium der Kulturindustrie 71
Die Virtualisierung der Lebenswelt 73
Interaktivität des Web 2.0 und Individualisierung 77
Eine teuer bezahlte Gratis-Kultur 82
Die innere Schranke des Kapitals und die ökonomische Krise der Kulturindustrie 88
Auf dem Weg zur Erschöpfung der kulturellen Reserven 91
Die Welt ist kein Accessoire. Warum eine selbständige „Kulturrevolution“ unmöglich ist 94

INHALT

Georg Gangl **101**
AUFGEKLÄRTE DIFFERENZEN
Ein Rezensionsessay zum Poststrukturalismus anhand seiner antideutschen Kritik
Einleitung: Moderne, Postmoderne und Poststrukturalismus 101
Zur Rekonstruktion des Poststrukturalismus ... 107
... und dessen antideutscher Kritik 123

Karina Korecky **130**
WO DIE LIEBE ZU DEN GESETZEN IM STAATE RUHT
Über den Zusammenhang von Weiblichkeit und Nation
I. Logik des Rechts und Unlogik des Weibes 131
II. Liebe dich selbst 136
III. Die partikulare Natur der Nation 138
IV. Reproduktion des staatsbürgerlichen Ich 145

Daniel Späth 152
DAS ELEND DER AUFKLÄRUNG:
SEXISMUS BEI IMMANUEL KANT
1. Die „Kritik der Urteilskraft" und ihre spezifische Stellung innerhalb der Transzendentalphilosophie 152
2. Exkurs zu den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" 156
3. „Naturbeherrschung und Weiblichkeit" (Elvira Scheich): Die verschiedenen Dimensionen des kantischen Naturbegriffs und seine geschlechtsspezifische Vermitteltheit 160
4. Das „Schöne" und „Erhabene" in der „Kritik der Urteilskraft" 164
5. Die „Wert-Abspaltung" (Roswitha Scholz) als konstitutives Form prinzip für das Verhältnis von Theorie und Praxis sowie ihre Stellung zur ästhetischen Reflexion 169
6. „Wert-Abspaltung" als negative Denkform: Das fetischistische Verhältnis von Subjekt und Objekt und die Frage nach der Situiertheit von Weiblichkeit 172

INHALT

Carsten Weber **176**
IHR KOMMT HIER NICHT REIN
Die prekarisierte Mittelschicht und ihre Subjekte als verängstigte Wachhunde ihres Humankapitals

Udo Winkel **188**
WEDER ALY NOCH WEHLER
Vom Historikerstreit als Duell

Gerd Bedszent **192**
MALTHUS RELOADED

Udo Winkel **194**
PARIS – STADT DER REBELLEN

GESAMTINHALTSVERZEICHNIS EXIT! **197**

EDITORIAL

In den letzten Monaten waren in den Medien Bilder „sozialer Bewegungen" ungewöhnlich stark präsent. Seit dem Ende der großen „Bewegungssubjekte" des 20. Jahrhunderts – ArbeiterInnenbewegung, Frauenbewegung, Antikoloniale Bewegung – scheint die Wahrnehmung von Revolten und Aufständen nie so groß gewesen zu sein. Für kritische Theorie stellt sich nun die Frage, wie diese Veränderung zu begründen ist. Während in den 1990ern noch die Reste der alten Großsubjekte abgewrackt wurden – was niemanden interessierte –, wurden die Anti-Globalisierungsbewegungen der 2000er von der bürgerlichen Öffentlichkeit eher sporadisch und unter „ferner liefen" behandelt. Das qualitativ Neue von so unterschiedlichen Phänomenen wie den Revolten des „Arabischen Frühlings", dem Online-Aktivismus einer pluralisierten Internet-Community, für den sinnbildlich „Anonymous" steht, oder zuletzt auch die weltweite „Occupy-Bewegung" scheint in zweierlei Tatsachen begründet zu sein: Einerseits stellen diese neuen Bewegungen einen gewissen Teilbereich der kapitalistischen Vergesellschaftung zumindest nominell radikal in Frage; Andererseits kommen ihre Proponenten dabei aber nicht nur aus der „Mitte der Gesellschaft", die sich inzwischen globalisiert hat, sie distanzieren sich auch strikt von den versprengten Resten der mehr oder weniger etablierten organisierten Linken. Die Praxen sind im Einzelnen natürlich reduktionistisch geblieben und transzendieren in ihren Forderungen das System nicht maßgeblich. So waren die Revolten in der arabischen Welt stets auf eine neue politische Regulation ausgerichtet, hinterfragten aber weder andere gesellschaftliche Aspekte noch die grundsätzliche Voraussetzung kapitalistischer Ökonomie. Die Internetbewegung reagierte auf autoritäre Tendenzen und die zunehmende Versicherheitlichung des Alltags mit einer Art naiven anything-goes Anarchismus, der sich mit „materiellen" Aspekten sozialer Verhältnisse überhaupt nicht auseinandersetzte. Die Occupy-Bewegung schließlich fokussierte einseitig auf eine Infragestellung einiger kapitalistischer Prinzipien, ist jedoch blind für andere gesellschaftliche Unterdrückungsmechanismen und Ideologien.

Warum jedoch teilen all diese Phänomene nicht das Schicksal früherer Revolten einer post-modernen „Mosaiklinken"? Die Antwort ist wohl nicht allein in den konkreten Praxen selbst zu suchen, sondern auch in ihrem historischen Kontext. Die schon lange schwelende Krise des warenproduzierenden Patriarchats hat mit der globalen „Wirtschaftskrise" seit 2007 endgültig die Oberflächenebene der Erscheinungen und manifesten Transformationen erreicht. Es ist nun nicht mehr nur die *Logik* der Wert-Abspaltung, welche ihre Grenzen erreicht hat; die *Empirie* und somit das Alltagsleben der Menschen

bringt die Schranken dieser Vergesellschaftungsweise nun schubhaft zur Geltung. Dies ist zwar kaum jemandem bewusst, da ironischerweise gerade die kulturelle und theoretische „Postmoderne" – selbst ein Affekt der sich abzeichnenden Krise und somit gewissermaßen ein gesellschaftlicher Prolog der eigentlichen Eruptionen – die Vorstellung jeglicher Teleologie und Finalität aus dem kollektiven Gedächtnis gelöscht hat; dennoch macht sich ein Unbehagen breit, das mit einer versteckten Verzweiflung und dem Unglauben an herrschende Lösungsangebote verknüpft ist. Dieses fast immer gänzlich bewusstlose Unbehagen artikuliert sich nun auf viele Arten und Weisen. Zumeist natürlich – der immanenten und reflexionslosen Verfasstheit geschuldet – in ideologischen Verarbeitungsformen, die u.a. den (populistischen) Schwenk nach rechts, reaktionäres Beharren auf längst Überholtem und realitätsfremden, regressiven Tendenzen ganz allgemein bedingen. Jedenfalls aber wird der herrschenden Politik (zumindest implizit) nicht mehr zugetraut, dass sie die Sache wieder „richten" kann. Dieser Unglaube an die Politik richtet sich nun nicht nur gegen die tatsächlichen institutionellen EntscheidungsträgerInnen, sondern auch gegen die Linke. Es ist eben kein Zufall und stellt eine qualitative Veränderung dar, dass selbst noch die radikaleren Teile der Krisenbewegungen sich von den politisch organisierten Kräften klar distanzieren. Dies ist verknüpft mit einer neuen Massenbeteiligung, welche die radikalere Linke ihrerseits vor den Kopf stößt. Schließlich konnte letztere sich nun bereits lange genug in ihrer gesellschaftlichen Ghettoisierung wohlfühlen und weiß nicht mehr viel mit nicht-subkulturell Sozialisierten anzufangen. Die Reaktionen gingen demgemäß von verblüfftem Danebenstehen über zwanghafte (und erfolglose) Intervention gemäß „alter Muster" bis hin zur gehässigen Abwehr. All diese Reaktionen – und ganz besonders die letzte – sind nicht wirklich maßgeblich darauf zurückzuführen, dass es tatsächliche inhaltliche Differenzen gäbe: Große Teile der Linken sympathisieren ja noch mit den verkürztesten Forderungen jener Bewegungen bzw. bringen selbst wenig elaboriertere hervor. Aber auch eine abwehrende, oberflächlich-ideologiekritische politische Positionierung blamiert sich letztlich selbst, da sie bloß das ohnehin von vornherein Klare – die Reproduktion von (Alltags-)Ideologien und zu wenig radikalen Forderungen in spontanen Massenbewegungen – wiederkäut und in eigene Selbstversicherung ummünzt. Die Reaktionen sind deshalb vielmehr maßgeblich davon geprägt, dass die Linke mit diesen neuen Erscheinungen endgültig nichts mehr anzufangen weiß. Die Inkompatibilität der althergebrachten Codes, Subkulturen, politischen Agitations- und Verhaltensformen mit den neuen Protesten ist eine kategoriale, da sie aus der politischen Verfasstheit der Linken selbst hervorgeht. Die Linke hat sich en gros im Grunde nie vom Schock des Endes der großen politischen „Bewegungssubjekte" erholt und hält durchgängig

weiterhin an politischen Mustern fest, die bloß Verfallsprodukte der Krise des Alten sind. Dies ist intrinsisch verknüpft mit der „postmodernen" theoretischen Pluralisierung, die eigentlich bloß für die eigene Ratlosigkeit in der kritischen Analyse steht: die Komplexität einer krisenhaften Fragmentierung der Gesellschaft lässt „einfache", empirisch fassbare strukturelle Regularitäten in weite Ferne rücken. Da jedoch die Ebene einer die Totalität erfassenden kategorialen Kritik nicht mehr erreicht wird, ist die Verwunderung groß und der Effekt der Besinnung auf das Kleinteilige, Kontigente naheliegend. Diese postmoderne Pluralisierung lenkt jedoch gleichzeitig davon ab, dass die bestehenden Handlungsweisen und Reaktionsformen im Grunde die alten geblieben sind. Sie treten nun bloß verwaschener und ver(w)irrter auf. Derart ist die Linke seit langem handlungsunfähig, zumindest wenn es um die Ebene gesamtgesellschaftlicher Transformation geht. In ihrer mangelnden Selbstkontextualisierung unterscheidet sie sich dabei wenig von den anderen ArtistInnen im Politzirkus, ist eben wirklich austauschbar mit politischen Positionen.

Es ist also den neuesten sozialen Bewegungen nicht zu verdenken, dass sie sich von der Linken abkehren, ja stellt gewissermaßen eine notwendige (wenn auch unbewusste) Reaktion auf die historische Überholtheit von großen Teilen jener Linken dar. Im Einzelnen und v.a. was die Inhalte betrifft, lassen sich die Proteste natürlich nicht kausal auf bloße Krisenerscheinungen reduzieren. Je nach Abstraktionsebene ergeben sich auch unterschiedliche Räume der Kontingenz und der tatsächlichen Verkettungen einer nicht mehr rein auf das automatische Subjekt reduzierbaren Praxis. Diese Unmöglichkeit einfacher Kausalbeziehungen sollte jedoch auch nicht dazu führen, dass jener historische Kontext einfach ignoriert wird oder noch schlimmer, in projektiver Verkehrung behauptet wird, dass die Krise ja selbst Resultat der Kämpfe ist. Eine differenzierte Analyse müsste die Entwicklungen einer synchronen historisch-systemischen Logik des Werts und ihrer diachronen Brüche in Politik und Alltagspraxis gemeinsam und in ihrer Widersprüchlichkeit betrachten. Ähnlich wie in bisherigen Krisensituationen öffnen sich also durchaus neue Möglichkeitsräume; anders als in früheren zyklischen Krisen ist jedoch eine Rückkehr zu bestehenden Formen bzw. zu einem erneuten Durchsetzungsschub innerhalb des kapitalistischen Formkorsetts unwahrscheinlich. Selbst wenn also keine „systemische Rekonvaleszenz" mehr anzunehmen ist, bleibt die zunehmende Verwilderung und Barbarisierung der Verhältnisse die realistischste Version, so keine maßgebliche Veränderung lanciert wird.

Es gilt also von Seiten kritischer Theorie weiterhin zu intervenieren und auch gewagte Interpretationen nicht zu scheuen. Hinsichtlich der neuesten Bewegungen ist die angelegte umfassendere Ablehnung der Politik interessant.

Ich denke, dass diese durchaus auch als Resultat der Krisenvergesellschaftung (die natürlich schon länger andauert und sich eben nun bloß aktualisiert) betrachtet werden kann. Die Politik wird auf gewisse Weise in ihrer fetischistischen Beschränktheit und Verwiesenheit auf das „automatische Subjekt" von Wert und Abspaltung abgelehnt. Die Ablehnung ist dabei gar keine inhaltliche mehr (denn hier hätte die Linke ja oftmals trotzdem recht), sondern eine, die sich auf die Form selbst bezieht. Die Subsumption unter die repräsentativ-symbolische Politikform, ihre immanente Logik der Hegemonie und abstrakten Distanzierung von der Alltagswelt wird dabei als Affront wahrgenommen. Ähnliche Reflexe gab es freilich schon früher, in derart konzertiert und bestimmter Weise sind sie jedoch zweifellos neu und nur im Kontext einer gesamtgesellschaftlichen Formkrise zu verstehen. Das Problem bleibt freilich, dass alle Reaktionen der neuesten Bewegungen eben niemals auch nur annähernd überlegt erfolgen bzw. selbst noch in ihren Widersprüchlichkeiten nachvollzogen werden. Sie beruhen auf einer „instinktiven" Abwehr einer zunehmend untragbarer werdenden Inkongruenz von Realität und Realitätsbild. Hiermit müsste sich die Linke auseinandersetzen, sie müsste kritische Interventionen wagen, die gerade jene Infragestellung auch ihrer eigenen Form nicht abwehrt, sondern kritisch rezipiert. Sporadisch mag dies passieren, aber auf jener aggregierten Ebene, welche die soziale Form linker „Politik" tangiert, ist davon nichts zu merken. Hier herrschen vielmehr weiterhin Gestaltbarkeits- und Kampfillusionen vor, die in keiner Weise jene Hinterfragung der Politikform mitmachen. Dabei gibt es schlicht immer weniger zu gestalten. Die Linke schafft sich mit ihrer Ignoranz der Krisenhaftigkeit ihres eigenen Rahmens also letztlich nur selbst ab.

Dass der Rahmen immanenter politischer Gestaltbarkeit immer enger wird und dies von den neuesten Bewegungen wahrgenommen wird, bedingt aber noch lange keine alternativen Auswege, geschweige denn eine radikale und systematische Infragestellung des systemischen Ganzen in seiner widersprüchlichen Verbundenheit. Um wirklichen Auswegen näher zu kommen, reicht also natürlich der „spontane Impuls" von Masseneruptionen nicht aus; es bedarf weiterhin der Organisation, ja auch des Handelns in der Politikform, und hier sind linke Kritiken bzw. das Beharren auf Erfahrungshintergründe nicht fehl am Platz. Damit aber diese Erfahrungen überhaupt noch ernst zu nehmen sind, muss die radikale Selbsthinterfragung und Formkritik auch linker Politik zum Repertoire emanzipatorischer AkteurInnen werden. Ein solcher Selbsttransformationsprozess kann freilich nicht ohne Brüche von statten gehen und ist leichter gesagt als getan. Er setzt aber v.a. eines voraus: einen neuen und radikalen Umgang mit Widersprüchen. Diese sind endlich in ihrer systemischen Gesetztheit zu verstehen sowie zu

bearbeiten und nicht zwanghaft-identitätslogisch aufzulösen, wie es in der politischen Linken Usus war und ist. Denn diese Art von Auflösung ist der Dreh- und Angelpunkt von gesellschaftlichen Ideologien, welche die Linke wie auch neuere Proteste gleichermaßen (jedoch auf unterschiedliche Art) durchziehen. Ideologiekritik ist dann auch die Hauptaufgabe Kritischer Theorie, wenn es um die Auseinandersetzung mit linken Diskursen, Bewegungen und konkreteren Praxen geht. Sie hat dabei schonungslos die Notwendigkeit wie die Falschheit von Bewusstsein (bzw. eigentlich den unbewussten Motiven hinter mehr oder minder bewussten Praxen und diskursiven Interventionen) zu dechiffrieren, auch und gerade dann, wenn es ungemütlich wird. Als „theoretische Praxis" ist sie folglich selbst eine der wichtigsten Imperative von Emanzipation. Dies sollte jedoch keineswegs als Absage an emanzipatorische Handlung im engeren Sinne verstanden werden, denn weder wird sich die Welt durch reine Theoriearbeit verändern, noch kann Kritische Theorie überhaupt „positive" Aussagen über konkrete Praxen machen. Würde sie das tun, klar („politisch") Stellung beziehen und sich unisono in den linken Kanon einordnen, verkäme sie selbst zur Ideologie, da sie ihre eigene Situierung als bestimmte Praxis vergäße und die damit verbundenen Widersprüche vereinseitigend sistierte.
Die schwierige Gratwanderung Kritischer Theorie zwischen eigener (linker) Situierung und radikaler Ideologiekritik ist der Kern der Tätigkeit eines Zusammenhangs wie EXIT. In diesem Sinne ist nicht nur die Weiterentwicklung eines gesellschaftstheoretischen Korpus von zentraler Relevanz; zugleich müssen auch die ideologischen Verarbeitungsformen auf den verschiedenen Abstraktionsebenen und durch die Stratifikation gesellschaftlicher Verhältnisse hindurch kritisiert werden. Das vorliegende Heft legt konsequenterweise seinen Schwerpunkt auf die Ideologiekritik, die aus unterschiedlichen Perspektiven verfolgt wird.

Am Anfang des Heftes findet sich der von Robert Kurz verfasste offene Brief der EXIT Redaktion zum Jahreswechsel 2011/2012. Neben einer allgemeinen Verständigung und der obligatorischen Bitte um die weitere (materielle) Unterstützung kritischer Theoriebildung nimmt er in Form einer Polemik Stellung zum Status Quo der (ideologischen) Verarbeitung von Protesten und Revolten vornehmlich in der Linken.

Der erste Text „ZUR KRITIK DER (POLITISCHEN) UMSONST-ÖKONOMIE" von *Elmar Flatschart* versteht sich als auf konkretere Ansätze zielende ideologiekritische Aufarbeitung von linken Praxen sowie „Theorien der Praxis" und setzt sich dahingehend mit alternativökonomischer Versuchen der Schaffung einer geldfreien Ökonomie auseinander. Nach einem Prolog über das Verhältnis von Theorie und Praxis wird zuerst in einer Begriffsbestimmung der Gehalt des Konzepts der „Umsonstökonomie" untersucht. Aufbauend

darauf wird eine immanente Kritik der Umsonstökonomie entwickelt, die sich im Wesentlichen an die Kritik der Politischen Ökonomie Marxens bzw. deren Rezeption durch neuere wert-abspaltungs-kritische Debatten anlehnt. Hierbei werden zentrale Schwachstellen bisheriger Praxen ebenso thematisiert wie die bereits im Konzept angelegte Auslassungen und Vereinseitigungen. Wesentlich erscheint dabei die Fixierung auf Reproduktion bzw. „Ökonomie" im weitesten Sinne, welche eine Unterberücksichtigung der politischen Seite emanzipatorischer Praxis und ihrer Theorie impliziert. Dem folgen einige Überlegungen zur Vergeschlechtlichung umsonstökonomischer Praxen, wie sie im Anschluss an eine wert-abspaltungs-kritische Position zu erfolgen haben. Abschließend wird die Ebene der meta-theoretischen Kritik schließlich partiell verlassen um mögliche Stärken und Perspektiven der Umsonstökonomie als emanzipatorischer Bewegungspraxis darzulegen.

Im folgenden Artikel „KULTURINDUSTRIE IM 21. JAHRHUNDERT" wird der Fokus weg von unmittelbaren Praxen hin zu ideologischen Phänomenen im Kontext des breiteren Phänomens „Postmoderne". Der Beitrag geht auf ein Referat zurück, das *Robert Kurz* 2010 bei einem Kongress zu diesem Thema in Brasilien gehalten hat. Die zum kritischen Essay erweiterte Fassung versucht den immanenten Gegensatz von bildungsbürgerlichem Kulturpessimismus und postmodern-technologischem Kulturoptimismus als zwei Seiten derselben ideologischen Medaille kenntlich zu machen. Der Kult der Oberflächlichkeit verhält sich komplementär zum Kult der Innerlichkeit. Beide Seiten verleugnen gleichermaßen ihre öde Affirmation der kapitalistischen Verfasstheit von Kultur. Für die Einsicht in diesen Zusammenhang gibt die alte Analyse von Adorno und Horkheimer trotz ihrer politökonomischen Defizite immer noch mehr her als die inzwischen selber alt gewordene Pop-Linke wahrhaben will. Das gilt sogar für die kulturindustrielle Mutation des Internet zur „hohnlachenden Erfüllung des Wagnerschen Traums vom Gesamtkunstwerk", gerade auch im technologisch „interaktiven" Charakter des Web 2.0. Über Adorno und Horkheimer hinaus kann die Kritik der virtualisierten Ökonomie als Einsicht in die innere Schranke des Kapitals auch die Grenzen der totalitären digitalen Kulturindustrie im 21. Jahrhundert aufzeigen. Der Text versteht sich als vorläufiger Beitrag zu einer noch ausstehenden umfassenden Kritik des postmodernen Kulturalismus, seiner Episteme und seiner sozialökonomischen Bedingungen.

Der Rezensionsessay „AUFGEKLÄRTE DIFFERENZEN" von *Georg Gangl* bleibt im Themenbereich der Postmoderne, er visiert (falsche) Kritiken des Poststrukturalismus aus der „antideutschen" Ecke an. Es wird dabei deutlich, dass in jenem Diskurs trotz (oder gerade auf Grund) der vermeintlichen Nähe zur wert-abspaltungskritischen Theoriebildung zahlreiche ideologische Schlacken zu finden sind.Anlass und quasi Negativfolie der theoretischen

Analyse bietet der Sammelband „Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft", der vor kurzem im ça-ira-Verlag erschienen ist. Die Kernthese ist, dass die vertretene „antideutsche" Position poststrukturalistischer Theoriebildung nicht gerecht wird, sondern vielmehr dazu tendiert, sie identitätslogisch auf doppelte Art und Weise zu verkürzen: Einerseits wird der Poststrukturalismus auf seine erkenntnistheoretische Problematik und schließlich deutsche Ideologie und Apologie des Islamismus reduziert, andererseits figuriert erkenntnistheoretisch unter dem Poststrukturalismus nur die Philosophie Jacques Derridas. Unter diesen Vorzeichen lassen sich die Meriten poststrukturalistischer Theoriebildung jedoch kaum mehr erfassen. Der Essay wählt deshalb einen historisch-kontextualisierteren Zugang zu poststrukturalistischer Theoriebildung und streicht in Ansätzen heraus, dass bestimmte theoretische Erkenntnisse des Poststrukturalismus durchaus anerkannt werden können, auch wenn sie in einem kritisch-dialektischen Theorierahmen anders konzeptualisiert werden müssten. Schließlich argumentiert der Text, dass die identitätslogischen Verkürzungen des Bandes sich hauptsächlich aus einer grundlegenden, aufklärungsideologischen Positionierung ergeben, die eine Art Ideal-Aufklärung und damit auch einen Ideal-Kapitalismus vor sich selbst retten will.

Der Beitrag „WO DIE LIEBE ZU DEN GESETZEN IM STAATE RUHT" von Karina Korecky firmiert als ideologiekritische Dechiffrierung des androzentrischen Blicks zahlreicher Kritiken der Nation. Denn die linke Kritik an Staat und Nation glaubt üblicherweise ohne jene des Geschlechts auszukommen, das Geschlechterverhältnis spielt keine Rolle für die Kritik am Nationalstaat. Auf der Seite der feministischen Theorie verhält es sich nicht viel anders: Wo der Staat überhaupt zum Thema wird, sind Weiblichkeit und Nation so etwas wie »Strukturkategorien« oder auch »Diskurse«, die qua analytischer Trennung nur noch äußerlich aufeinander bezogen werden können. Der Artikel geht demgegenüber von der Betrachtung der bürgerlichen Gesellschaft als ganzer aus. Die Gesellschaft der Freien und Gleichen brachte in ihrem Werdegang ihr Widersprechendes hervor: die Frauen als Differente, die Nationen als bestimmte. Durch die Dialektik der Aufklärung hindurch reproduzieren sie sich permanent neu. In der politischen Theorie Jean-Jacques Rousseaus und anderen sind es die Frauen, in deren Händen »die Liebe zu den Gesetzen im Staate« ruht. Zur zweiten Natur gemacht, sollen Frauen zwischen dem bürgerlichen Mensch-Mann und dem, was ihn dazu macht, vermitteln. Sie lassen die Gesetze im Staate lieben, die Unterwerfung unter den Zwang als lustvoll erscheinen und die Notwendigkeit als Wunsch. Im Kontext der Nation ist Weiblichkeit das, woran deren Einigkeit bewiesen wird.

Der Text „SEXISMUS BEI IMMANUEL KANT“ von *Daniel Späth* kann als Ideologiekritik im ideengeschichtlichen Kontext aufklärerischer Meta-Ideologie betrachtet werden. In dem zweiten Teil seiner Arbeit „Das Elend der Aufklärung“ versucht der Autor eine kritische Rekonstruktion der kantischen Weiblichkeitsimagines. Während das erste Kapitel mit der dritten „Kritik“ Kants, der „Kritik der Urteilskraft“, den Durchgang durch sein transzendentalphilosophisches System komplettiert, zielen die folgenden Kapitel darauf ab, dem genuinen Mechanismus der kantischen Mysogynie auf die Spur zu kommen. Vermittelt über die Kategorie des „Schönen“ wird dabei eine doppelte, sich ergänzende Bewegung konstatiert: Der „Sexismus der projektiven Differenz“ koinzidiert mit einem „Sexismus der vorenthaltenen Gleichheit“. Des Weiteren erfährt das bereits im ersten Teil der Arbeit angesprochene Verhältnis von Theorie und Praxis eine neuerliche kritische Darstellung, die mit der Frage der Situiertheit von Weiblichkeit unter der Vorherrschaft der „Wert-Abspaltung“ (Roswitha Scholz) in der kantischen Philosophie verbunden wird. Als verbindendes Glied dieser Reflexionen stellt sich dabei die Naturkategorie heraus, deren Kohärenz, wie auch Binnendifferenzierungen den Schlüssel zum Verständnis des kantischen Sexismus abgeben.

Der folgende Beitrag „IHR KOMMT HIER NICHT REIN“ von *Carsten Weber* setzt auf der Ebene von Alltagsideologien der sozialen Schichtung an und reflektiert dabei die Tatsache, dass die soziale Klassifizierung anhand von Lebensstilen seit Jahren einen ungeheuren Boom erlebt. Zum einen hat sich ein entleerter Begriff von „Bürgerlichkeit“ neu etabliert, zum anderen entdeckte man die Unterschicht als ideale Negativfolie zwecks eigenem Distinktionsgewinn und verächtlicher Abgrenzung zu „denen da unten“. In einem scheinbaren Gegensatz dazu befindet sich die Diskussion über die starke Abhängigkeit individueller Bildungschancen von der sozialen Herkunft, wie sie spätestens seit dem Scheitern der Hamburger Schulreform von bürgerlichen JournalistInnen mit irritierender kritischer Verve geführt wird. Freilich machten dieselben Medien vorher mit gleicher Verdammungslust bei der öffentlichen Bloßstellung der Unterschicht mit. Diese Heuchelei ist der thematische Kern des Aufsatzes. Damit schließt der Autor insofern an seinen Beitrag „Zwischen Hammer und Amboss“ aus Heft 6 an, als er zeigt, wie die Behauptung einer qualitativen Verschiedenheit der Menschen auch im beginnenden 21. Jahrhundert aufrechterhalten wird. Dabei handelt es sich um ein Krisenideologem, mit dem die Angehörigen der prekarisierten Mittelschicht auf ihre zunehmende ökonomische Gefährdung in der Weltwirtschaftskrise reagieren.

Das Heft schließt mit drei kleineren Texten: *Udo Winkels* Glosse „WEDER ALY NOCH WEHLER“ über den zwischen den Kontrahenten

erneut ausgetragenen „Historikerstreit als Duell“, *Gerd Bedszent*s Rezension „MALTHUS RELOADED“ zur der malthusianischen Ideologie im Werk „Hat die Zukunft eine Wirtschaft?“ von Norbert Nicoll, schließlich *Udo Winkel*s Rezension „PARIS – STADT DER REBELLEN“ über den gleichnamigen, sehr besonderen Reiseführer von Rámon Chao und Ignacio Ramonet.

Der von manchen LeserInnen sicher erwartete dritte Teil der kritischen Staatsthesen „Es rettet euch kein Leviathan“ von Robert Kurz musste auf Heft 10 verschoben werden, das noch in diesem Jahr erscheinen soll.

Auch dieses Mal danken wir *Angela Aey* für ihre umfangreichen Arbeiten am Layout des vorliegenden Heftes. Zu vermelden ist schließlich, dass Frank Rentschler im September 2011 aus der Redaktion ausgeschieden ist.

Elmar Flatschart für die EXIT!-Redaktion
im Februar 2012

KEINE REVOLUTION, NIRGENDS

Offener Brief an die InteressentInnen von EXIT zum Jahreswechsel 2011/12

Seit langem dünkte sich die sogenannte Bewegungslinke erhaben über den Gegensatz oder überhaupt das Verhältnis von Reform und Revolution. Was nur heißen konnte, dass man von beidem nicht mehr wusste, was es überhaupt sein sollte. Das Ziel einer revolutionären Überwindung des Kapitalismus als notwendiger Katalysator selbst der kleinsten sozialen Reform wurde nicht neu formuliert, sondern eilfertig dem untergegangenen Partei- und Staatsmarxismus zugeschlagen, um es billig entsorgen zu können. Die von ihrer Vielfalt schwadronierende postmoderne Einfalt eines Kults habitueller Oberflächlichkeiten und begriffsloser Einzelheiten befand sich nicht jenseits der alten Gewissheitsbestände, sondern bloß hilflos strampelnd daneben.

In Wahrheit galt die Idee der Revolution dem linken Bewegungsbetrieb und seiner dekonstruktivistischen Ideologie nur deshalb als erledigt und abgestempelt, weil sogar die Kraft für ordinäre Reformen innerhalb des Kapitalismus abhanden gekommen war. Bekanntlich hatte der parteiübergreifende Neoliberalismus den Begriff der Reform entwendet und in sein Gegenteil verkehrt, ohne auf nennenswerte Gegenwehr zu stoßen. Reale soziale Kämpfe fanden nicht nur immer seltener, sondern auch ohne jeden Bezug auf radikale Gesellschaftskritik statt und blieben jeweils in bornierten Sonderinteressen befangen. An die Stelle wirkmächtiger Einmischung in die gesellschaftlichen Verhältnisse trat die Performance symbolischer Aktionen; also das Schmierentheater von Bewegungen, die gar keine mehr waren, sondern nur noch ihre eigene mediale Simulation darstellen wollten. Den Finanzblasen des Krisenkapitals entsprachen die linken Bewegungsblasen, die genauso platzen mussten.

Umso unglaubwürdiger die plötzliche Inflation des Revolutionsbegriffs, der 2011 weltweit seinen zweiten Frühling erlebt haben soll, ohne dass die Vorstellungen der Vergangenheit kritisch aufgearbeitet und transformiert worden wären. An erster Stelle steht natürlich die sogenannte arabische Revolution, die unter großen Opfern an Menschenleben etliche autoritäre Regimes (Tunesien, Ägypten, Libyen) zu Fall brachte, während sie anderswo (Syrien, Algerien, Bahrein, Jemen) vorerst niederkartätscht wurde. Kurz nacheinander flackerten auch in Europa Unruhen auf. Großbritannien erlebte gewaltsame Riots von Jugendlichen der hoffnungslosen Unterschicht, die von der konservativen Regierung mit einem sozusagen arabischen Repressionsmuster beantwortet wurden. In den Ländern der südeuropäischen Schuldenkrise (Griechenland, Spanien, Portugal, Italien) kam es zu sozialen Bewegungen unterschiedlichen Ausmaßes gegen die brutale Austeritätspolitik, getragen hauptsächlich von der jungen Generation. Ein ähnliches Bild bot sich

in Israel mit Massendemonstrationen gegen die antisoziale Politik der Netanjahu-Regierung. In Chile rebellierten die Studenten gegen die neokonservative Ausrichtung des Bildungssystems. Schließlich machte die sogenannte Occupy-Bewegung in den USA von sich reden, die mit ihrem Protest gegen wachsende Ungleichheit und gegen die Macht der Banken als Gegengewicht zur ultrakonservativen Tea-Party verstanden wurde und Ableger in vielen Ländern hervorbrachte, darunter auch in der BRD.

Die linken Anbeter des Hinterteils jeder auf der Straße sichtbaren sozialen Manifestation hätten wohl am liebsten in den blühenden Landschaften eines Revolutionsjahrs 2011 geschwelgt. Ganz abgesehen von der Schamlosigkeit, das begrabene und vergessene R-Wort bewegungsopportunistisch wieder auszubuddeln und hektisch daran zu nagen, wird aber mit der bloßen Beweihräucherung von diversen Protesten und Aufständen der Sache der sozialen Befreiung kein Gefallen getan. Marx hat zu Recht darauf hingewiesen, dass eine wirkliche revolutionäre Umwälzung nur in dem Maße vorankommt, wie ihre Anfänge und Durchgangsstadien kritisiert werden, und zwar unbarmherzig, um sie zu überwinden und über ihre Halbheiten, Fehlschlüsse und Verirrungen hinauszutreiben. Sonst kann das ganze Unternehmen auch in sein Gegenteil umschlagen. Entscheidend dabei ist der Stellenwert der theoretischen Reflexion. Das gilt ganz besonders in einer Situation wie heute, in der gar keine entwickelte Idee des revolutionären Bruchs mit der herrschenden Ordnung existiert. Die Form der Vermittlung ist die Polemik gegen den Zustand der Bewegungen, nicht das anpassungswillige Mitmischen, das sich rein taktisch zu ideologischen Schieflagen verhält und den Akteuren nur ihr falsches Unmittelbarkeitsbewusstsein affirmativ zurückspiegelt. Nach mehr als 250 Jahren Modernisierungsgeschichte gibt es keine unschuldige Spontaneität mehr.

Für eine kritische Analyse ist zunächst ein gewissermaßen existentielles Gefälle im Härtegrad von Aufbegehren und Repression festzustellen. Die arabischen Massenbewegungen haben bewusst einen hohen Blutzoll bezahlt und tatsächlich Regierungen gestürzt. In Südeuropa und Großbritannien waren die Zusammenstöße für westliche Metropolenverhältnisse heftig, aber schon viel weniger intensiv und weitgehend wirkungslos. Ähnliches ließ sich in Israel und Chile beobachten. Für die US-amerikanische Occupy-Bewegung schließlich war in weiten Teilen nur noch ein seichter und süßlicher Moralismus ohne jeden Biss kennzeichnend, der bei den Nachahmern hierzulande noch einmal auf das Gartenzwergniveau von brave Fragen stellenden Schulsprechern heruntertransformiert wurde. Die Unterschiede in der äußerlichen Militanz sagen freilich noch nichts über einen revolutionären Inhalt aus, der allein durch den Tiefgang radikaler Kritik bestimmt werden könnte, sondern sie deuten nur auf das unterschiedliche Ausmaß des Absturzes und der Verzweiflung hin.

Die neue Weltwirtschaftskrise ist nicht nur ökonomisch keineswegs beendet, sondern sie hat auch in großen Teilen der Welt zu schweren sozialen Verwerfungen

geführt, die sich nicht in die jeweils spezifischen Bedingungen und Verlaufsformen auflösen lassen; sie verweisen auf übergreifende Strukturen des globalen Kapitalismus. Zum einen ist überall eine Explosion der Lebensmittelpreise zu beobachten, die vor allem die Unterschichten trifft, aber auch den Beziehern mittlerer Einkommen zunehmend weh tut. Dabei überlagern sich die innere ökonomische und die äußere ökologische Schranke des Kapitals. Die allgemeine Inflationspolitik durch die Geldschwemme der Notenbanken verschärft sich bei den agrarischen Gütern durch die zunehmende Produktion von Biosprit statt Grundnahrungsmitteln, die gleichzeitig durch gesellschaftlich erzeugte Naturkatastrophen weiter verknappt werden. Spürbar ist das in allen Ländern ohne Ausnahme, aber unerträglich wird diese Tendenz zuerst dort, wo wie in Arabien bei der Mehrzahl die elementaren Nahrungskosten sowieso schon den größten Teil des Budgets verschlingen.

Zum andern hat sich die schon länger schwelende Prekarisierung der akademischen Jugend in der Weltwirtschaftskrise dramatisch zugespitzt. Auch dieses Phänomen ist ein globales; sogar in der BRD kennt man ja nicht erst seit gestern die „Generation Praktikum". In Südeuropa hat die allgemeine Jugendarbeitslosigkeit die 50-Prozent-Marke erreicht oder überschritten, ebenso ist die Entqualifizierung und Unterbeschäftigung von Absolventen der Gymnasien und Unis nach oben geschnellt. Auch in China finden immer weniger Graduierte einen entsprechenden Job. Vom Doktoranden zum Aushilfskellner lautet die Abstiegsparole. Natürlich gibt es auch innerhalb dieser Entwicklung ein globales Gefälle. Während sich in Europa und Nordamerika die Sprösslinge der qualifizierten Mittelschicht ihre Perspektivlosigkeit teilweise noch von den Alten sponsern lassen können, müssen sie anderswo schon ihre abgestürzten Familien miternähren. Nicht umsonst war der symbolische Auslöser für den arabischen Aufstand die Selbstverbrennung eines tunesischen Jungakademikers, der nicht einmal mehr als Gemüseverkäufer sein Dasein fristen konnte.

In der modernen Geschichte bildete schon immer die soziale Depravierung der studentischen Jugend ein Ferment revolutionärer Eruptionen. Aber damit daraus eine wirkliche gesellschaftliche Umwälzung wurde, musste erstens ein theoretisches Konzept auf der Höhe der Zeit hervorgebracht werden und zweitens eine sozial übergreifende Organisierung unter Einschluss gerade der Unterschichten stattfinden. In dieser Hinsicht zeigt sich die vollständige intellektuelle, soziale und organisatorische Blamage der Generation Facebook. In all den Bewegungen findet sich nicht die Spur einer neuen umwälzenden Idee, die akademische Mittelschicht verhält sich weitgehend selbstreferentiell ohne systematische Verbindung mit den Unterklassen und die unverbindliche Verabredung per Internet bleibt ohne organisierende Kraft in der gesellschaftlichen Breite. Außer hohlen demokratischen Phrasen nichts gewesen. Deshalb kann auch nirgendwo von einer Revolution gesprochen werden, wenn man darunter

eine grundsätzliche sozialökonomische Veränderung versteht und nicht bloß die Auswechslung der krisenverwalterischen Personage durch eine noch schlimmere.

Weil es keine qualitativ neue Dialektik von Reform und Revolution gibt, bekamen selbst die begrenzten gewerkschaftlichen Ansätze in Arabien kein Bein auf den Boden. Eine Umverteilung der Öl- und Tourismus-Einkommen ist ausgeblieben. In Europa und den USA sind nicht einmal konkrete soziale Forderungen in nennenswertem Umfang anzutreffen. So wird der Aufruhr von ganz anderen Kräften instrumentalisiert, die angesichts des ideellen und organisatorischen Vakuums ihre barbarische Tendenz geltend machen. In Arabien sind es die islamistischen Gottesfaschisten, die eine Wahl nach der anderen gewinnen und damit die inhaltliche Gleichgültigkeit des öden formalen Demokratismus als Legitimationsmuster entdecken. Sie haben schon teilweise die Gewerkschaften usurpiert, ihre Almosenpolitik an die Stelle der sozialen Emanzipation gesetzt und damit die Unterschichten gewonnen, frauen- und schwulenfeindlichen Tugendterror auf den Weg gebracht und die antisemitische Hetze gegen Israel zum Ventil für die Wut über ausbleibende ökonomische Verbesserungen gemacht. In Süd- und Osteuropa ist es der hochkochende anachronistische Nationalfaschismus, der die Projektionsfläche für barbarische Verarbeitungsweisen der ideellen Leere und sozialen Ohnmacht abgibt. Pogrome gegen Roma in Italien und Ungarn oder die grausame Behandlung von Flüchtlingen und Migranten gerade in Griechenland sprechen eine deutliche Sprache. Die ideale Ergänzung dazu bilden die unmissverständlich antisemitischen Töne in der Occupy-Bewegung.

Israel beweist seinen Doppelcharakter, indem es einerseits als Judenstaat zum Hassobjekt Nummer Eins in der weltweiten ideologischen Krisenverarbeitung geworden ist. Andererseits durchläuft es als kapitalistischer Staat dieselben sozialen Brüche wie alle anderen und hat als innere Selbstzerstörungspotenz seinen eigenen Gottesfaschismus (ein kulturübergreifendes Phänomen der Postmoderne) hervorgebracht. Prominente Rabbiner sprechen von der Gefahr einer Talibanisierung durch eine Minderheit von fanatischen Ultraorthodoxen, die ihren feindlichen islamistischen Brüdern gleichen wie ein Ei dem anderen. Im Verein mit chauvinistischen Siedlern drohen sie Israel zu barbarisieren und seiner historischen Legitimation zu berauben. Die israelische soziale Jugendbewegung gegen die Krisenverwaltung gleicht in vieler Hinsicht derjenigen in Europa. Angesichts der Gesamtlage müsste eine Revitalisierung quasi-gewerkschaftlicher Eingriffsmacht verbunden sein mit dem Erhalt militärischer Schlagkraft gegen die vereinigten Israelhasser, die letztlich eine antisemitische Bereinigung der Landkarte wollen; der Spielraum im Rahmen der Verhältnisse könnte nur dadurch gewonnen werden, dass den religiösen und nationalistischen Ultras der Hahn der finanziellen Subventionierung abgedreht wird. Der soziale Protest kann sich zwar auf das zionistische Grundkonzept berufen, das bis auf Moses Hess zurückgeht; aber die sozialistische Idee ist auch hier nur noch ein Schatten der Vergangenheit.

Am auffälligsten ist, dass es sich bei allen Unterschieden überall in der Welt um ein Aufbegehren weitgehend „ohne die Linke" handelt, wie die FAZ befriedigt feststellte. Deshalb ist sogar den postoperaistischen Stammtischpolitikern der Globalisierung die Begeisterung über das Auszucken der Multitude ein wenig im Hals stecken geblieben. Aber was hätte denn der zum Rinnsal verkommene Mainstream des derzeitigen Rest- und Postmarxismus den unabhängig von seinen Protagonisten in Bewegung geratenen Protestlern überhaupt noch zu sagen? Ist die intellektuelle Ideenlosigkeit und soziale Kraftlosigkeit der Generation Facebook ein unmittelbares Sozialisationsprodukt des virtualisierten Krisenkapitalismus, so hat die linke Szene in ihren diversen Strömungen nur eine aufgesetzte Ideologie desselben Zustands vorzuweisen. Eine bloße Spiegelung ihrer eigenen theoretischen Borniertheit in den Begriffen des abgenudelten Dekonstruktivismus kann den neuen Akteuren keine historische Perspektive eröffnen. Es hilft auch nichts, die notgedrungen wiederentdeckte Ökonomie in den Interpretationsrastern der 1970er Jahre (oder noch älteren) verhandeln und diese mit dem postmodernen Denken auf ungenießbare Weise mixen zu wollen.

Die Marxsche Theorie wird dabei nicht über die historisch obsolet gewordenen Lesarten hinaus weiterentwickelt, sondern ihrer wesentlichen Kritik der kapitalistischen Grundformen entkleidet, um den beschränkten traditionellen Arbeiterbewegungsmarxismus in einen noch beschränkteren postmodernen Mittelschichtsmarxismus zu verwandeln. Statt eine neue Idee der Revolution zu kreieren und damit einen Gegenpol zur Barbarisierung in der Krise zu bilden, hat sich die kulturalistisch verblendete Linke teilweise sogar den islamischen Gottesfaschismus zur bündnisfähigen Kraft zurechtphantasiert (es lebe die Vielfalt) und umgekehrt einem dumpfen antisemitischen, grundsätzlich israelfeindlichen Impuls Raum gegeben; passend zur Beerdigung der radikalen Kritik der politischen Ökonomie.

Was den nicht-linken Protest und die ihn begaffende Post-Linke eint, ist die Scheinbegründung der demokratischen Phrase durch die existentialistische Phrase. Was beiden Seiten fehlt, ist die bewusst antipolitische Kritik der kapitalistischen Regulationssphäre; nur dass der Protest bis ins Mark unpolitisch ist, während die Linke den abgestandensten Politizismus stets von neuem aufwärmt und sich in der Krise gern resozialdemokratisiert, um ihre bewährte Harmlosigkeit zu pflegen. Als Kehrseite derselben Medaille gibt sich überall ein (in Frankreich postsituationistisch gefärbter) theoriefeindlicher Revoltismus die Ehre, der die begriffliche und analytische Erneuerung radikaler Kritik meint vermeiden zu können, indem er in schwärmerischen Feuilletons dem falschen Massenbewusstsein einen Aufbruch zu neuen Ufern andichtet.

Der „kommende Aufstand" ist schon da, aber er ist inhaltlich so armselig wie die Verhältnisse selbst, die er nirgendwo konzeptionell zu transzendieren vermag. Ohne revolutionäre Theorie keine revolutionäre Bewegung, diese alte Wahrheit muss für

die veränderte historische Situation neu erfunden werden. In der Entwicklung und Verbreitung innovativer Inhalte der Reflexion, in der theoretischen Intervention selbst liegt heute die Antwort auf die Frage, was zu tun sei; nicht in ausgeheckten Pseudo-Aktivitäten und nicht im Basteln an kleinen heilen Scheinwelten, die noch hinter den Protestbewegungen zurückbleiben. Erst wenn sich diese selbst verändern, indem sie mit der reformulierten Theorie konfrontiert und gerade dadurch mit sich selbst vermittelt werden, laufen sie nicht mehr ins Leere. Es entbehrt nicht einer gewissen unfreiwilligen Komik, wenn die daneben stehende Linke ohne gründlichen Bruch mit den gescheiterten altmarxistischen und postmodernen Denkmustern theoretisch weitgehend inhaltslos wieder einmal die „Organisationsfrage" thematisiert. Das ist schon 1968 gründlich schief gegangen.

Die überfällige theoretische Erneuerung kann nur negativ essentialistisch und anti-relativistisch auf das falsche Ganze zielen. Wer die kapitalistische Totalität nicht erfassen und bekämpfen will, hat schon verloren. Die kulturalistische und dekonstruktivistische Wende hat in eine Sackgasse geführt, weil sie die versachlichte Logik des Kapitalfetischs vergessen machen sollte, um die Kritik im Design der Partikularitäten verschwinden zu lassen. Es ist dagegen eine Art Universalismus-Streit vom Zaun zu brechen, der die kategoriale Abstraktion als wesentlichen Realitätsbezug kenntlich macht. Den Krisenverhältnissen wird ihre eigene Melodie nicht mit dem Bauch und nicht mit den Füßen vorgespielt.

Sicherlich bedarf es einer weltweiten theoretischen Anstrengung vieler Kräfte, um die Paralyse der revolutionären Transzendenz zu überwinden. Aber nicht als bürgerlich-pluralistische Katzenmusik, sondern in der Bestimmtheit des übergreifenden Gegenstands, des Weltkapitals, und als Kampf um die theoretische Wahrheit der Zeit. Im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus versucht die im Zusammenhang der Zeitschrift EXIT formulierte wert-abspaltungskritische Theoriebildung dazu einen Beitrag zu leisten. Die Kritik des auch geschlechtlich bestimmten Wert-Abspaltungsverhältnisses hat gezeigt, dass es nicht um eine alte ableitungslogische Kapitalexegese geht; aber gerade deswegen ist erst recht darauf zu bestehen, die in sich gebrochene Totalität des Kapitals auf den Begriff zu bringen. Wir haben nicht den Stein der Weisen zu präsentieren, sondern aus dem Fokus der basalen Formkritik und der historischen Einordnung sind erst Ansätze einer Transformation der kritischen Theorie entstanden. Wer mit Recht beklagt, dass die Theoriebildung noch nicht ausreichend entwickelt und konkretisiert wurde, sollte ihre Bedingungen nicht ausblenden. Ohne materielle Unterstützung geht gar nichts, theoretische Produktion und die Möglichkeit ihrer eigenständigen Rezeption sind nicht für lau zu haben. Nicht nur die Ungeduldigen sind daher aufgefordert, EXIT beim „Schwimmen gegen den Strom" zu unterstützen.

Robert Kurz für die EXIT!-Redaktion, Januar 2012

EXIT! ist mehr als eine Zeitschrift

Rechtlich gesehen gibt es uns seit April 2004 in Gestalt des Vereins für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V., der als Trägerverein des Projekts EXIT fungiert und dessen Gemeinnützigkeit anerkannt ist. Der Verein organisiert alle EXIT-Aktivitäten und sichert sie ggf. finanziell ab. Die Vereinssatzung soll durch die dort vorgesehenen Gremien (Mitgliederversammlung, Beirat) für eine möglichst breite Beteiligung der aktiven Trägerschaft sorgen. Wer EXIT mitgestalten will, sollte daher dem Verein beitreten. Der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 50 € / Jahr.

Wir führen Seminare und Diskussionsveranstaltungen durch. Das letzte Seminar fand vom 14. - 16. Oktober 2011 in Enkenbach/Pfalz statt, das nächste folgt wiederum in Enkenbach/Pfalz vom 5. - 7. Oktober 2012. Genaueres zu Inhalt, Ort, Zeit und Anmeldung wird auf unserer Internetseite veröffentlicht.

Die Internetseite www.exit-online.org ist unserer Kommunikationszentrum zwischen den Treffen. Sie enthält viele Texte von EXIT-Autorinnen und -Autoren, auch solche zu aktuellen Themen und mit geringerem theoretischen Anspruch. Einige Texte liegen auch in anderen Sprachen vor, zurzeit in Englisch, Spanisch, Französisch, Italienisch, Portugiesisch, Griechisch, Russisch, Polnisch, Tschechisch, Ungarisch, Finnisch und Persisch. Darüber hinaus finden sich dort alle wichtigen Informationen zu Veranstaltungen und anderen EXIT-Aktivitäten. Wer persönlich informiert werden möchte, kann sich in einen Email-Verteiler eintragen. Darüber hinaus ist auch eine inhaltliche Einmischung seitens der Leserschaft, etwa in Form von Beiträgen für die Homepage, ausdrücklich erwünscht.

Wer die Zeit für eigene Aktivitäten nicht aufbringen kann oder will, uns aber dennoch fördern möchte, kann das durch eine einmalige Spende oder durch eine Fördermitgliedschaft tun. Auch wenn eine Gesellschaft ohne Geld das Ziel ist: Noch brauchen wir es.

An den Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V.
Am Heiligenhäuschen 68 • 67657 Kaiserslautern

☐ Ich werde den Verein durch eine einmalige Spende von ..... € unterstützen.

☐ Ich möchte dem Verein als ordentliches Mitglied beitreten.

Spenden und Mitgliedsbeiträge sind steuerlich absetzbar. Spendenbescheinigungen werden am Jahresanfang verschickt.

☐ Ich möchte dem Verein als förderndes Mitglied beitreten.

☐ Ich bitte um eine Einladung zum nächsten Seminar.

Name

Adresse

E-Mail

Datum/Unterschrift

ICH MÖCHTE EXIT! ABONNIEREN

Das Abo beginnt mit der nächsterreichbaren Ausgabe und ist jederzeit kündbar. EXIT! erscheint ca. zweimal jährlich. Der Abopreis beträgt für Einzelhefte bis 144 Seiten € 9, bis 176 Seiten € 10, bis 208 Seiten € 11, bis 240 Seiten € 12 und € 13 darüber hinaus. Im Preis enthalten ist der Versand innerhalb Deutschlands. Abonnenten erhalten EXIT! sofort nach Erscheinen der jeweiligen Ausgabe zugeschickt (Rechnungsstellung mit jeder Ausgabe). Abo-Lieferungen außerhalb Deutschlands zzgl. der Versandkosten.

EXIT! 8 | 2011

Name:

Straße:

PLZ / Ort:

Datum / Unterschrift

Horlemann-Verlag • Sybelstr. 46 • 10629 Berlin • Fax: 030 85 740 583
E-Mail: info@horlemann-verlag.de • www.horlemann-verlag.de

ICH MÖCHTE EXIT! ABONNIEREN

Elmar Flatschart

ZUR KRITIK DER (POLITISCHEN) UMSONST-ÖKONOMIE

Umsonstökonomie ist bisher zweifellos v.a. eine Sache der Tat, der unmittelbaren Praxis und des kreativen Versuches, etwas ganz Anderes zu schaffen. Dies ist grundsätzlich auch gut so, denn der überstrapazierte Wahlspruch einer (wohl ebenso überstrapazierten) mexikanischen Befreiungsbewegung – „Preguntando Caminamos – Fragend schreiten wir voran" – spiegelt gerade im heutigen Status Quo die Anfordernisse an soziale Bewegungen wider. Wer heute „aufs Ganze" gehen will, muss paradoxerweise klein anfangen. So schwierig eine positive Bestimmung von Praxen der Herrschaftsaufhebung auch sein mag – ganz ohne Bestimmung kommen auch Versuche „von unten" nicht aus. Emanzipatorische Praxis muss sich stets ihrer (je historischen) eigenen Grenzen bewusst sein, will sie erfolgreich sein. Das heißt, dass sowohl ein Denken absoluter Kontingenz, die Vorstellung der grundsätzlich jetzt schon realisierbaren Utopie, als auch dogmatische Determinationskonzepte, die nicht nach Handlung fragen, abgelehnt werden müssen. Die Bestimmung der Grenze wäre in beiden Extremfällen obsolet und somit Theoriearbeit mit Bezug auf konkrete Praxen eigentlich hinfällig – wenn ohnehin absolute Freiheit bestünde, warum dann nicht einfach nur machen? Und wenn alles von vorneherein vorgegeben wäre – warum nicht einfach zurücklehnen und dem Gang der Geschichte aus der BeobachterInnenperspektive folgen? Es muss also sowohl abstrakter Theorie als auch konkreter Praxis um die Bestimmung der (eigenen und spezifisch aufeinander bezogenen) Grenze als solcher gehen.

1. Prolog zu Theorie und Praxis

Hinsichtlich dieser Grenzbestimmung ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit klar ein theoretischer, nämlich der einer emanzipatorischen kritischen Theorie, die der Gesellschaftsveränderung systematisch, aber realistisch zuarbeiten möchte. Kritische Theorie hat sich deshalb dem Auftrag verschrieben, Grenzen zu bestimmen und somit abstrakte, negative Bestimmungen des Rahmens emanzipatorischen Handelns zu erarbeiten. Dieses Herantasten an die erkenntnistheoretischen aber auch ontologischen und praxeologischen Grenzen verweist jedoch auf einen tieferen Kern des Theorie-Praxis-Verhältnisses. Es

geht um gesellschaftstheoretische Essentials, d.h. die grundlegende Frage nach der Bestimmung der spezifischen Definitionskriterien der (kapitalistischen, patriarchalen) Gesellschaft, in der wir leben und derart auch um die Essenz einer „dialektische Herangehensweise". Dies ist so zu verstehen, dass Theorie und Praxis als widersprüchliches Verhältnis nicht einfach negiert wird, es wird vielmehr davon ausgegangen, dass sich in der herrschenden Gesellschaft (gerade auf Grund ihrer spezifischen Beschaffenheit) stets gewisse bestimmte Widersprüche auftun, die nicht einseitig immanent „aufgelöst" werden können. Sie müssen in einem Prozess der Vermittlung bearbeitet werden, wenn emanzipatorische Praxis sich nicht in ideologisch-einseitigen Irrwegen verlaufen soll. Diese Gefahr droht immer und muss einkalkuliert werden, denn es gibt wenig „Nicht-Ideologisches", d.h. in sich nicht irgendwie (unmittelbar oder mittelbar) „falsches" Handeln. Derartig ist auch Adornos Diktum „es gibt kein richtiges Leben im Falschen" zu verstehen: wir können aktual nicht aus den Widersprüchen ausbrechen, aber ihre stetige Bearbeitung kann eine derartige Überwindungsperspektive trotzdem eröffnen. Das falsche Ganze mag in Stein gemeißelt sein, aber der Berg ist nicht unbezwingbar, die Perspektive seiner Sprengung und endgültigen Beseitigung ist auch schon im Hier und Jetzt *theoretisch* gegeben. In den heute vorherrschenden Verhältnissen, die vom Scheitern der klassischen Linken (in doppelter Hinsicht – sowohl „historisch" als auch hinsichtlich ihres ursprünglichen theoretischen Anspruchs) und einer umfassenden, wie pluralen „Suchbewegung" der neuen sozialen Bewegungen geprägt sind, muss damit allerdings klein angefangen werden. Kritische Theorie hat hier gezwungenermaßen eine Vorreiterinnenrolle, insofern eine ernsthaft organisierte emanzipatorische Bewegung auf Basis eines gemeinsamen umfassenden und negativen Gesellschaftsverständnisses (noch) nicht absehbar ist. Dies mag ernüchternd sein für Versuche der Organisation und trägt zweifellos zu einem problematischen, immer wiederkehrenden „hierarchischen" Widerspruchsverhältnis von „abstrakter Theorie" und „konkreter Praxis" bei, Theorie scheint also der Praxis oft illegitimer Weise vorauszugehen und somit praktische Impulse schon von vorneherein überholt zu haben. Dieser Widerspruch ist aber auszuhalten, Theoriearbeit muss auf ihre Eigenständigkeit pochen, auch wenn dies die Gefahr der Besserwisserei und der Selbsteinsperrung in Elfenbeintürmen birgt. Denn die ihr zukommende Rolle und Situierung ist eben gesellschaftlich induziert, gewissermaßen ein Reflex auf die gegebenen Verhältnisse. Andererseits darf diese Spannung nicht als Aufhebung der Eigenqualität von Praxen auf unterschiedlichen Ebenen missverstanden werden: Kritik bleibt theoretisch, selbst wenn sie noch so radikale Urteile über Praxis fällt. Letztlich kann die Veränderung nur in den real existierenden, aktual produzierten und reproduzierten gesellschaftlichen Verhältnissen, also „praktisch", erzielt werden. Damit ist nun zwar kein positives Programm der Praxis abgesteckt – dies kann Gesellschaftskritik ohnehin nicht leisten; Theoretische

Vorarbeit trägt jedoch zu einer konstruktiven Verhältnisbestimmung bei, die einen Dialog mit (wohl nie endgültig zu erreichenden) performativen Anspruch auf Hierarchiefreiheit zumindest in Aussicht stellt. Jedenfalls notwendig wird es dabei sein, eben nicht dem alten Fehler einer Vereinseitigung von jeweils Theorie und Praxis zu erliegen: Es muss gesehen werden, dass gerade auf Grund der Beschaffenheit der heute vorherrschenden gesellschaftlichen Formzwänge, der komplexen und sozial stratifizierten wie auch emergenten[1] Struktur, in der sich die Widerspruchslogik kapitalistisch-patriarchaler Vergesellschaftung aktualisiert, weder eine Auflösung der Theorie in Praxis, noch eine Reduktion der Pluralität der konkreten Praxen in abstrakte Theoriearbeit möglich ist. (Abstrakte) gesellschaftskritische Theorie und konkrete Praxis müssen angesichts der spezifischen sozialen Realität geschieden bleiben. In dieser Hinsicht ist auch das Modell der Einheit von Theorie und Praxis aufzugeben: Es war seit jeher ein intrinsisch politisches Konzept, bei dem sowohl die Praxis als auch die Theorie einem abstrakten „Politziel" unterworfen wurden und somit letztendlich zum (mehr oder weniger sympathischen) Dogma mutierten. Dies stellt selbst noch eine ideologische Verarbeitung der bestehenden Real-Widersprüchlichkeit dar, zumal – wie ich in Folge zeigen möchte – die Gefahren eines „Politikfetisches" verkannt und der (notwendig aktuale und partikulare) eigene Status Quo unbotmäßig universalisiert wird. Das heißt natürlich nicht, dass es nicht auch verschiedene „Ebenen" der theoretischen Auseinandersetzung und emanzipatorischen Praxis gibt, die eine der anderen „einfach so" gegenüber steht. So kann Praxis ganz unmittelbar verstanden werden als Lebenspraxis des/der Einzelnen bzw. seines/ihres direkten Umfelds. Hier ist eine recht umfassende Abkehr von Momenten der „abstrakten, repräsentativen Politik" noch am Greifbarsten. Etwas breiter lässt sich diese Praxis verstehen als größeres Netz von aktiven (Klein-)Gruppen, die etwa unter dem Begriff „grass roots" zu fassen wären, wobei klassisch „anti-politische" und „politische" Momente vermengt auftreten[2]. Weitergehend kann sie aber auch die weniger unmittelbar fassbaren Praxen im Gefüge bestehender (politischer)

[1] Das heißt, dass nicht nur eine große Komplexität verschiedener „Schichten" sozialer Strukturen angenommen werden muss (Stratifikation), sondern diese auch in einer ganz bestimmten, historisch bedingten, jedoch eine eigene Widerstandsfähigkeit aufweisenden (hierarchischen) Art und Weise aufeinander aufbauen (Emergenz). Als ordnendes und kohäsives Muster kann die moderne Widerspruchslogik der Wert-Abspaltung verstanden werden.

[2] Unter „Politisch" verstehe ich solche Handlungsmuster, die einer gewissen Form(logik) folgen, welche intrinsisch mit Strukturmerkmalen der (repräsentativen) „gesellschaftlichen Allgemeinheit" bzw. ihrer Herstellung und Reproduktion verbunden ist. Staatlichkeit, d.h. die Ausrichtung auf den Staat als Materialisierung dieser Allgemeinheit, ist hier immer schon notwendig (ob positiv oder negativ, als Anknüpfungs- oder Abgrenzungspunkt) impliziert. „Anti-politisch" sind dagegen Momente der sozialen Praxis, die sich nicht nur von der politischen Form abgrenzen, sondern (ob dies nun gewollt oder nicht einmal bewusst ist) ihr von vorneherein entgegenlaufen, in ihr nicht aufgehen können und für ein – in der herrschenden Gesellschaft nicht systematisch artikulierbares – „Anderes" stehen, welches – weil eben nicht verallgemeinerbar – innerhalb des Bestehenden zur umfassenden Belanglosigkeit verdammt ist.

Strukturen meinen. Schließlich kann auch von gesamtgesellschaftlichen oder aggregierten Tendenzen sozialer Praxis schlechthin gesprochen werden, wobei jedoch die Rolle des/der Einzelnen in der Abstraktion relativ aufgehoben ist. Es kann also deshalb auch keinerlei „Handlungsperspektive" auf dieser abstraktesten Ebene geben, vielmehr steht sie für die Dimension der „Handlung von Gesellschaft selbst", nämlich jener derart bestimmten historischen Gesellschaft, die mehr als die Summe der Einzelhandlungen ist, insofern sie eine bestimmte grundlegende „Formlogik" aufweist, die der eines „automatischen Subjekts" (Marx) gleicht. Analog dazu muss von verschiedenen Ebenen der Theoriebildung ausgegangen werden, wobei am abstrakten Ende Gesellschaftskritik zu verorten ist, kritische Sozialwissenschaft klassischerweise intermediäre, in Strukturen verdichtete Praxen untersucht und Bewegungsforschung, kritische Sozialanthropologie oder auch Psychoanalyse theoretische Zugriffe auf die „unmittelbarsten" Ebenen der Praxis „von unten" ermöglicht. Es stellt sich nun die Frage, wie Ökonomie hier einzuordnen ist, denn in diesem Artikel soll es ja um eine Einschätzung der „Umsonstökonomie" gehen. Da diese Frage nun nicht so einfach zu beantworten ist, ja in diesem Problem sich gewissermaßen das Erkenntnisinteresse dieser Auseinandersetzung kristallisiert, hoffe ich hier nun im inhaltlichen Gang durch zentrale Problematiken zur Aufhellung einiger dunkler Flecken beitragen zu können. Nach einer kurzen Auseinandersetzung mit dem Begriff selbst, werde ich also die Umsonstökonomie auf den oben angedeuteten unterschiedlichen Ebenen kritisch diskutieren.

2. Zur Definition der Umsonstökonomie

Unter „Umsonstökonomie" wird gemeinhin v.a. der Zustand eines geldfreien Wirtschaftens verstanden. Hiermit ist eine nicht nur rudimentäre Eingrenzung theoretisch eigentlich vorgeben, da die Vorstellung von Wirtschaft ohne Geld – so sie in ihrer komplexen Verwobenheit mit anderen, vermeintlich distinkten sozialen Momenten ernst genommen wird – notwendig einen Rattenschwanz gravierender gesellschaftlicher Veränderungen mit sich bringt. Die konkretere Ausgestaltung bleibt demgegenüber jedoch oft ausgesprochen vage. Insbesondere die Abgrenzung von Konsumkritik und (oft ökologisch motivierter) Kritik an der Wegwerfgesellschaft nach unten hin und Solidarökonomie und „alternativer Ökonomie" nach oben hin erscheint ungenügend zu sein. Nachdem mir diese Ambiguität in der grundlegenden Bestimmung des Konzepts symptomatisch für eine inhärente Schwierigkeit zu sein scheint, möchte ich definitorisch hier zuerst einmal Klarheit schaffen, bevor ich auf das Konzept weiter eingehe[3].

[3] Damit ist natürlich das Risiko verbunden, aus einer abstrakten theoretischen Perspektive präskriptive Vorgaben für konkrete Praxen zu machen, die sich eventuell in dieser Definition nicht wiederfinden.

Unter Konsumkritik einerseits und der Kritik der Wegwerfgesellschaft andererseits werden zahlreiche unmittelbare Praxen und inhaltliche Fragmente verstanden, die sich ablehnend auf bloße *Erscheinungen* der herrschenden Ökonomie beziehen. Damit soll nicht gesagt sein, dass eine gewisse entfremdende Form des Konsums nicht umfassende Folgen auf für die soziale Interaktion von Menschen hat bzw. das kulturelle Imaginäre recht umfassend prägt. Auch kann nicht verneint werden, dass die herrschende Form der Produktion und des Austausches von Gütern zu einem überaus hohen Grade notwendigerweise *byproduct*, im sprichwörtlichen Sinne „Müll" hervorruft. Eine gewisse innere Beziehung zwischen dem Drang zu Konsum und der Tatsache, dass das, was konsumiert wird, (oft schon von vorneherein) Müll ist bzw. recht rasch zu solchen wird, kann dabei ebenfalls nicht verleugnet werden. Die darin begründeten Effekte sind teils recht einschneidend, mit persönlichem Leid und unmittelbar wahrgenommener Absurdität verbunden. Dennoch muss festgehalten werden, dass Ökonomie nicht den „Zweck" hat, diese Effekte hervorzubringen. Sie sind eben nur eine Konsequenz, die sich unter Anderen (teilweise auch durchaus angenehmeren) aus einer gewissen Wesenslogik der Ökonomie ergibt. Diese Wesenslogik ist bekanntlich eine selbstzweckhafte, die dem Imperativ der „Plusmacherei" (Marx), der beständigen Verwertung des Werts auf immer höherer Stufe, folgt. Für diese Logik zählen sowohl die menschlichen als auch die ökologischen Konsequenzen nicht im Geringsten (zumindest solange sie nicht selbst noch verwertbar werden, wie etwa in der kulturindustriellen Aufnahme eines gewissen Widerstands gegen den „Normkonsum" oder durch die Nischenproduktion von „ökologischeren" Waren – aber das hat freilich Grenzen). So sehr diese Praxen uns betreffen mögen, ja bis zu einem gewissen Grad die Motivation für Versuche anderen Wirtschaftens liefern mögen, können sie an sich nichts zur Definition einer möglichen anderen, nämlich „umsonst" stattfindenden Ökonomie beitragen. Dies ist zumindest so, wenn Ökonomie im Sinne der Wesenslogik des Kapitals und in Übereinstimmung mit dem oben dargestellten basalen Verständnis von Gesellschaftskritik erschlossen wird. Wie sie anders zu verstehen sein mag, müsste sich dann auch aus der kritischen Auseinandersetzung mit dem Bestehenden ergeben, wobei darin – wie noch zu zeigen sein wird – auch der Kern der Bestimmung des „Umsonst", der Geldfreiheit und somit des definitorischen Grundgerüsts zu suchen ist. In jedem Fall kann aber nicht von bloßen Phänomenen der hiesigen Ökonomie auf die Bestimmung einer möglichen Anderen geschlossen werden.

Wie sieht es nun mit der Vorstellung von solidarischer bzw. „alternativer" Ökonomie aus? Unter diese Begriffe fallen eine Vielzahl an unmittelbaren Praxen,

Gemäß der einführenden Absteckung der Zielsetzung dieses Artikels (und kritischer Theoriebildung im Allgemeinen) sollten die nun folgenden Definitionen und Absteckungen des Gegenstands (soweit sie konkrete Praxen betreffen) als Vorschläge verstanden werden. Insbesondere erhebt der inhaltliche Fokus keinen Anspruch auf Vollständigkeit was die Möglichkeiten emanzipatorischer Praxen betrifft.

unter anderem solche auf einer grass-roots-Ebene, aber inzwischen auch einige Momente der strukturell verstetigten Praxisformen. Unter solidarische Ökonomie kann etwa das grundsätzliche Postulat einer (individuellen) solidarischen Orientierung auf das (ökonomische) Gemeinwesen verstanden werden. Aber auch die Organisation in kleinen GenossInnenschaften und der Appell an politische Institutionen bis hin zum etablierten „nationalen Sekretariat für Solidarökonomie" in Brasilien lassen sich damit fassen. Noch breiter ist die Vorstellung von „alternativer Ökonomie" schlechthin. Während in den theoretischen und praktischen Konzepten der Solidarökonomie – qua Solidaritätsprinzip – zumindest eine recht umfassende Einschränkung der Prinzipien einer „freien Marktwirtschaft" impliziert ist[4], kann dies von „alternativer Ökonomie" nicht mehr gesagt werden. Der Begriff ist derartig vage, dass darunter bereits fast alles, was sich halbwegs umfänglich vom herrschenden „Neoliberalismus" unterscheidet, gefasst werden kann. So etwa Konzepte einer „sozialen Marktwirtschaft" oder einer „moralischen Ökonomie". Gisela Notz verbleibt in ihrem Überblickswerk zu Theorien alternativen Wirtschaftens deshalb in der Definition zu Recht reichlich vage:

Auf jeden Fall markiert alternative Wirtschaft einen Übergangsbereich zwischen der marktorientierten kapitalistischen Wirtschaft, dem öffentlichen Produktions- und Dienstleistungssektor und der sogenannten informellen Ökonomie. In diesem Grenzbereich haben wir es mit höchst unterschiedlichen ökonomischen Strukturen zu tun. (Notz 2011, p. 28)

Das Konzept der „alternative Wirtschaft" ist also derartig vage, dass es sowohl vom Gegenstand her betrachtet, auf den es sich kritisch bezieht, als auch mit Bezug auf eine mögliche positive Definition kaum einen brauchbaren gemeinsamen Nenner liefert. Die Bestimmung als einem „Grenzbereich" zugehörig ist allerdings von Bedeutung, da sie in Folge für die weitere Einschätzung und Präzisierung der Idee der Umsonstökonomie eine Rolle spielt. Denn jene ist zwar offensichtlich ebenso an einer Grenze angesiedelt, diese Grenze erfährt jedoch durch das „umsonst" im Namen eine nähere Bestimmung, die nur in ihrem negativen kritischen Bezug Sinn macht. Denn die angestrebte Ökonomie ist nicht in einem allgemeinen Sinne der (positiven) Ausrichtung auf etwas „umsonst", sie ist umsonst nur mit Bezug auf die spezifische Konnotation, die jene Bezeichnung im Kapitalismus bekommt: denn „umsonst" ist nicht etwa eine bestimmte Tätigkeitsform oder eine Eingrenzung von gewissen (wirtschaftlichen) Strukturen; umsonst ist etwas nur mit Bezug auf die herrschende Logik der Wert-Verwertung. D.h. ex negativo wird bestimmt, was *nicht* in dieser Formlogik aufgeht. Sinnbildlich dafür steht der Verzicht auf Geld, denn es erscheint auch dem/der unbedarften BeobachterIn eingängig, dass Kapitalismus

[4] Das heißt freilich nicht, dass bei VertreterInnen der Solidarökonomie auch nur regelmäßig ein hinreichend verständige Kritik des Marktes oder gar eine umfassende Kritik kapitalistischer Ökonomie als Ganzer vorzufinden ist.

nicht ohne Geld funktioniert. Auf nicht ganz offensichtliche Weise kommen hier also die Praxis und eine recht radikale Kritik der Politischen Ökonomie, wie sie bisher immer wieder als Blaupause zugrunde gelegt wurde, zusammen. Ich würde die Definition der Umsonstökonomie also als offen negative konzeptualisieren: Umsonstökonomie umfasst all jene Praxen, die sich gegen das Geld und damit eine herrschende Form der heutigen kapitalistischen Ökonomie wenden. Theoretisch-konzeptuell ist sie nur fassbar im Rahmen einer grundsätzlichen Kritik der Politischen Ökonomie (des Kapitalismus)[5]. Das heißt natürlich nicht, dass konkrete umsonstökonomische Praxen nicht auch ohne diese Kritik im Hintergrund verfolgt werden könnten; es heißt auch nicht, dass jegliche theoretische Beschäftigung mit diesen Praxen immer nur auf der Ebene der Kritik der Politischen Ökonomie stattfinden kann. Abgesteckt ist jedoch ein definitorischer Kulminationspunkt, der auf ein genau bestimmtes theoretisches Programm verweist und dieses ist wiederum nur mit Bezug auf ein gesamtgesellschaftliches Abstraktionsniveau, die viel beschworene „gesellschaftliche Totalität" zu haben. Dies unterscheidet „Umsonstökonomie" erst einmal deutlich von anderen Konzepten alternativer oder solidarischer Ökonomie. Mit diesem Vorverständnis im Hinterkopf gilt es nun, die inneren Widersprüche des Konzepts selbst auszuloten, die gewissermaßen gerade auch im Kontext des (allgemeinen) Widerspruchs zwischen Theorie und Praxis zu verstehen sind.

3. Kritik der Umsonstökonomie

Die oben gewonnene Erkenntnis der faktischen inneren Verwobenheit von umsonstökonomischen Konzepten und gesellschaftstheoretischen Ansätzen birgt nun für mögliche praktische Perspektiven einige Potentiale, aber auch Begrenzungen. Als Potential würde ich es betrachten, dass derartig informierte Praxen *implizit* mit einer umfassenden Kritik der Gesellschaft verbunden sind. Dies kommt zwar keineswegs einer „Einheit von Theorie und Praxis" gleich, eher im Gegenteil, wie sich bald erweisen wird; es bietet jedoch zumindest die Anknüpfungsfähigkeit von ganz unmittelbaren Praxen an systematische und integrale Gesellschaftskritik. So gestaltete Praxis ist wenigstens potentiell dialogfähig, insofern es einen „kleinsten gemeinsamen Nenner" gibt und bestimmte, theoretisch abgesteckte Widersprüche nicht nur unbewusst, sondern eingedenk der Grenzen von Handlungsmöglichkeiten bearbeitet werden können.

[5] Die Kritik der Politischen Ökonomie als Zugang selbst ist untrennbar mit der Person Karl Marx und seinen ökonomiekritischen Werken verbunden. Jegliche Kritik der Politischen Ökonomie ist also bis zu einem gewissen Grad „marxistisch", insofern sie sich auf Marx beruft, der die Grenzen des Forschungsprogramms der Kritik zum ersten Mal systematisch absteckte. Mithin ist auch Gesellschaftskritik als umfassendes, auf die gesamte Totalität zielendes Unternehmen nicht ohne Bezug auf Marx bzw. sein theoretisches Erbe denkbar.

Umgekehrt ist Umsonstökonomie aber immer auch durch diesen Bezug auf die Gesellschaftskritik begrenzt. Sie muss sich in ihrer Widerspruchsbearbeitung an einem grundlegenden Rahmen messen, der hinsichtlich der Einschätzung der Wirkmächtigkeit und Tragfähigkeit der eigenen Ideen vielleicht nicht immer die gewünschten (einfachen) Antworten gibt. Im Durchgang durch die verschiedenen Abstraktionsebenen von Kritik und Praxis möchte ich nun die bisher umrissene Grenzbestimmung substanzialisieren.

3.1. Kritik der (Politischen) Ökonomie und Umsonstökonomie

Unter der Kritik der Politischen Ökonomie im engeren Sinne werden die v.a. in den *Grundrissen* (Marx 1974b) und dem *Kapital* (Marx 1974a; 1975a; b) vorgelegten ökonomiekritischen Arbeiten von Karl Marx verstanden. Dabei handelt es sich um eine umfassende darstellende Kritik der kapitalistischen Ökonomie in ihrem *idealen Durchschnitt*. Es werden also die grundlegenden Rahmenpfeiler für ein sehr abstraktes und umfängliches Verständnis des Kapitalismus geliefert. Dieser Artikel hat nicht den Anspruch Konzepte der Umsonstökonomie auf ganz generalisierte und umfassende Weise im Kontext der Kritik der Politischen Ökonomie zu verhandeln. Ich werde jedoch einige Aspekte herausgreifen, die auf einfache Art und Weise eine Vorlage für die kritische Diskussion bieten können und zentrale Widersprüche artikulieren.

3.1.1. Präliminarien der Ökonomiekritik

Wer Marx gelesen hat, wird wohl noch im Kopf haben, dass er von der Ware ausgeht und diese in Gebrauchswert und Tauschwert unterteilt. Dabei ist es – simpel ausgedrückt – die Tauschwertseite, welche sich in Geld misst, während die Gebrauchswertseite für den abstrakten Nutzen, der den Dingen zugeschrieben werden kann, steht. Das Paar Gebrauchswert-Tauschwert spielt auch in (mir bekannten) Konzepten der Umsonstökonomie eine Rolle, wie bereits auch die obige Definitionsarbeit nahelegte. Im „ABC der Alternativen" heißt es dann auch beim einschlägigen Eintrag:

> *„Während selbst in der Tauschökonomie – wie beispielsweise in den Tauschringen praktiziert – menschliche Eigenschaften und menschliches Tun als abstrakte Werte getauscht und damit letztlich auf ihren Wert reduziert werden, wird in der Umsonstökonomie diese Tauschlogik überwunden." (Habermann 2007, p. 238)*

Diese prinzipielle Absage an jeglichen (kapitalistischen) Äquivalententausch[6] als kategorialer Basis von Geld und Kapital stellt ohne Zweifel einen kategorialen Fortschritt gegenüber anderen Modellen alternativer Ökonomien dar. Die Umsonstökonomie ist als inhaltliches Postulat emanzipatorischer, linker Praxis auch eine relativ neue Erscheinung, die wohl nicht zuletzt auch mit einer substantiellen Intervention durch kritische Theorie[7] in Verbindung zu bringen ist. Zugleich muss aber bedacht werden, dass die binäre Bestimmung der Ware nicht der Weisheit letzter Schluss ist. Zu Recht wenden manche KritikerInnen ein, dass der Kapitalismus doch um einiges komplexer ist und Marx deshalb auch drei Bände des *Kapitals* benötigte, um diese Komplexität annähernd einzufangen. Es reicht deshalb nicht hin, nur den Anfang des ersten Bandes zu lesen, denn dann erscheint die kapitalistische Ökonomie tatsächlich eine allzu simple Sache zu sein. Die methodische Abstraktion von der konkreten Totalität, welche sich in der anfänglichen Bestimmung der Ware wiederfindet, täuscht nämlich v.a. über eine Tatsache hinweg: der Kapitalismus ist nicht nur das Faksimile des Tauschwerts, der auf den Markt geht und zu Kapital wird. Eine derartige Momentaufnahme, die Kapitalismus allzu sehr mit „Marktwirtschaft" assoziiert, sieht nicht, dass diese „einfachen" Kategorien, die am Anfang des *Kapitals* so schön logisch erscheinen, tatsächlich historisch hergestellte sind und derart auf der beständigen Produktion und Reproduktion der real-abstrakten Kategorien und ihrer Möglichkeit beruhen. Das heißt, dass eigentlich die konkrete Totalität – ebenso wie das wirkliche Kapitalverhältnis – immer nur als Prozess zu denken ist, und zwar als einer, der sich auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene wiederherstellt. Kapitalismuskritik kann also ganz grundsätzlich nicht nur im „Kleinen" gedacht werden, sondern muss strukturelle Dimensionen berücksichtigen. Hier kommt sowohl ein historisches Moment der Kontigenz zur Geltung – der Klassenkampf spielt im Rahmen der historischen Bedingungen eine formierende Rolle für die konkrete Ausgestaltung von ökonomischen Strukturen. Ganz generell ist damit aber auch auf die Rolle von abstrakter Arbeit, d.h. dem gesellschaftlich aggregierten „Stoffwechselprozess mit der Natur" (Marx) verwiesen, die als „differentia specifica" den Kapitalismus von anderen historischen Epochen abgrenzt. Denn erst durch die „produktive" Wendung des Kaufmannskapitals, die ursprüngliche Akkumulation und formelle Subsumption der Menschen unter das Kapital wurde das herrschende System zu dem, was es ist.

[6] Wiewohl es auch vorkapitalistische Formen des Tausches gab, ist der präzise, gesamtgesellschaftlich vermittelte und zur absoluten Allgemeinheit gereifte Äquivalententausch nur im modernen Kapitalismus vorzufinden. Er setzt eben – wie ich gleich argumentieren werde – bestimmte historische Produktions- und Reproduktionsbedingungen voraus, die nicht in einer bloßen „Identitätslogik" des Tausches aufgehen.

[7] Als prägend interpretiere ich hier Debatten, die von der als „Wertkritik" verhandelten Theoriebildung in den 1990ern und frühen 2000ern ausgingen und maßgeblich um das damalige Zeitschriftenprojekt „Krisis" gruppiert waren.

Wenn nun Tauschwert und Gebrauchswert in einer generalisierten Dimension betrachtet werden, geht diese einher mit der Einteilung in „Zirkulation" (Waren werden gegen Geld getauscht, Sphäre des Marktes, Tauschwert steht im Vordergrund) und „Produktion" (Herstellung von Gütern, stellt Gebrauchswert her und somit auch Tauschwert, Arbeit). Auf der Ebene gesamtgesellschaftlicher Synthesis, also dem, was „das Ganze" ausmacht, sind beide immer schon als verschränkt zu betrachten[8]. Auch eine Überwindung des Kapitalismus muss auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene stattfinden (dies ist ein Problem für jedwede Praxis), jedoch müssen Konzepte alternativer Ökonomien sich an dieser funktionalen Sphärentrennung messen.

Hier wird nun sehr schnell deutlich, dass Umsonstökonomie vornehmlich als eine „Zirkulation ohne Geld (und Tausch)" gedacht wird. Stoffliche Produktion findet nicht oder wenn dann höchstens in äußerst beschränkten Maße statt – etwa in Form von Selbsthilfewerkstätten und kleinhandwerklichen Liebhabereien. Eine eher internet-basierte Gemeinde rund um die Vorstellung von „intellektuellen Commons" und den freien Austausch von Informationen bezieht sich – auf Grund anderer (sub)kultureller Backgrounds – meines Wissens zwar nur peripher auf das Konzept „Umsonstökonomie"; wo dies aber der Fall sein mag, ist klar, dass hier eine andere Dimension des Ökonomischen gemeint ist, als gemeinhin in der Umsonstökonomie. Produktion im stofflichen Sinne wird auch durch die Produktivkraftentwicklung der neuen IT und ihre partielle Entkopplung von einer unmittelbaren Verwertung nicht hinfällig, ebenso wie „intellectual property" nicht per se aus der kapitalistischen Form fallen muss[9]. Es ist auch für die meisten ProponentInnen der Umsonstökonomie klar, dass sie nichts herstellen, sondern vielmehr vom „Abfall des Systems", dem nicht oder kaum mehr Verwertbaren zehren. Umsonstläden als „real existierende" Manifestation der Umsonstökonomie etwa haben nicht umsonst den Charakter eines Flohmarkts. Dieser Zustand ist nun nicht per se schlecht, zumindest wenn nicht Ursache und Wirkung verwechselt wird, also z.B. das Hauptmotiv die Abfallvermeidung selbst ist. Darin liegt zweifellos wenig perspektivisches Potential, im Gegenteil ist dies doch eher ein systemimmanentes Moment. Der bewusstere Umgang mit Dingen, die berühmte Refokussierung auf den „Gebrauchswert" und die Abkehr vom „bösen" Tauschwert mag unmittelbar positive (individuelle, zwischenmenschliche) Effekte haben; Er bietet jedoch keine Lösung für Probleme auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene. Vielmehr verweist die allzu einfache Bezugnahme auf die Binarität Gebrauchs-/Tauschwert auf eine Grenze des gesamten Zugangs, die entscheidend ist. Wird

[8] Inkongruenzen zwischen beiden führen – verkürzt gesagt – zu konjunkturellen Wirtschaftskrisen. Der Einfachheit halber lasse ich hier die gesamte Dimension der Krisenhaftigkeit des Kapitalverhältnisses außen vor.

[9] Robert Kurz hat die Schwierigkeiten eines allzu emphatischen Bezugs auf die informationale Seite des postmodernen Kapitalismus (bzw. eine Kritik eines solchen Bezugs) gut in seinem Artikel „Der Unwert des Unwissens" verhandelt. (Kurz 2008)

sie nicht konsequent mitgedacht, laufen umsonstökonomische Anliegen Gefahr, ins Ideologische abzugleiten, wenn etwa vom schönen *Prinzip* des „Geben und Nehmen" unmittelbar auf die Möglichkeit einer *realen* Ökonomie geschlossen wird. Hier liegt ein doppeltes Problem begraben:

Einerseits ist im Begriff Umsonstökonomie bereits eine gewisse Reduktion auf die Ebene der Zirkulation gesetzt, selbst dann noch wenn den AkteurInnen bewusst ist, dass es noch mehr bedarf als eines „Umsonst-Ladens", in welchem die schon fertigen Dinge verteilt werden. Denn wie bereits in der obigen Begriffsbestimmung gezeigt wurde, kann „umsonst" immer nur negativ verstanden werden, als kritischer Bezug auf herrschende (Wert-)Logik. Dieser negative Bezug ist nun einerseits eine Stärke, er ist jedoch andererseits aber auch halbiert, da „umsonst" stets nur auf das Moment der Zirkulation von Waren qua Geld abzielt. Die Vorstellung, dass stoffliche Produktion an sich „umsonst" stattfände, ist nur mit Bezug auf deren Orientierung auf das allgemeine Äquivalent irgendwie intelligibel. Jedoch ist auf dieser stofflichen Ebene eine „einfache" Scheidung zwischen Gebrauchswert und Tauschwert ganz endgültig nicht mehr möglich. Dies ist nicht deshalb so, weil in der Produktion der Gebrauchswert in Reinform auftreten würde. Im Gegenteil sind Gebrauchswert und Tauschwert hier auf komplexere Weise vermittelt, wodurch auch die scheinbar einfache Trennbarkeit mit Rekurs der auf dem Markt bereits „fertig" vorliegenden Waren hintertrieben wird. Denn welcher Gebrauchswert produziert wird, wie und warum dies passiert, lässt sich nicht auf der Ebene einer „einfachen Warenproduktion" feststellen. Es ist nur historisch und gesamtgesellschaftlich zu erschließen.

> *„Es gibt überhaupt keinen „individuellen Wert". Dem Charakter der abstrakten Arbeit als Reduktion auf die Verausgabung menschlicher Energie und der einzelnen Ware als abstrakter Wertgegenständlichkeit (hinsichtlich ihrer gesellschaftlich gültigen Qualität) tut das überhaupt keinen Abbruch, nur ihre Größe ist unbestimmt, weil erst im gesamtgesellschaftlichen Reproduktionszusammenhang als friktional vermittelte Einheit von Produktion und Zirkulation (Realisation) des Mehrwerts ermittelbar." (Kurz 2008, p. 161)*

Kurz verweist hier auf die Prozessualität einer kreislauftheoretischen Wertbestimmung, die zahlreiche darstellungslogische und theoretische Komplexitäten beinhaltet, welche hier nicht aufgearbeitet werden können. Klar wird jedoch, dass Tauschwert und Gebrauchswert selbst nur auf einer gewissen Darstellungsebene „einfache" Kategorien sind, die in ihrer Dualität erhalten werden können, ebenso wie Zirkulation und Produktion auf einer abstrakteren Ebene nicht letztgültig zu trennen sind. Diese Reflexion einer dialektischen Prozessdimension des Kapitalverhältnisses, welches selbst schließlich seiner Definition nach immer schon nur „in motion" gefasst werden kann (Kapital als

Bewegung G-W-G‘), sollte unbedingt ernst genommen werden, selbst wenn ihr genaues Verständnis komplexere theoretische Durchdringung notwendig macht, die im Kontext einer (Kritik der) Umsonstökonomie vielleicht nicht nachvollzogen werden müssen.

Spätestens bei der Bestimmung der Produktion muss also klar werden, dass die abstrakt-einfache Darstellung der Ware bei Marx eine *methodische Abstraktion* ist, die nicht einfach in einen *methodischen Individualismus* umgemünzt werden kann. Wäre dem nicht so, dann müsste ja tatsächlich auch die Gleichgewichtstheorie und ihre Perspektive eines Kosten/Nutzen-Kalküls ernsthaft für die Produktion in Betracht gezogen werden. Dann müsste also schlussendlich das, was produziert wird, doch irgendwie von „Angebot“ und „Nachfrage“ bestimmt werden, das Verhältnis mystisch mit den - bezeichnenderweise selbst nur „abstrakt“ gefassten – individuellen Handlungspositionen zusammengehen. Dass dieser methodische Individualismus, was den „homo oeconomicus“ anbelangt – am Besten noch jenen, des „fiesen“, sogenannten „Neoliberalismus“ – eher deplatziert ist, ist in den meisten ökonomiekritischen Kontexten *common sense*. Der konsequente Rückschluss auf die eigene Praxis und ihre Reduktionismen wird dabei aber oft außen vor gelassen. Letztlich ist dies jedoch nicht nur ob der Aporien bürgerlicher Ökonomietheorie nötig[10]. Ein derartiger methodischer Individualismus würde die Quintessenz der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie – die Selbstzweckhaftigkeit des „automatischen Subjekts“ Wert - in Frage stellen, da hier plötzlich die Ebene des einzelnen Interesses eine nicht bloß phänomenologische, sondern wesensmäßige Rolle spielen würde. Werden Gebrauchswert und Tauschwert aus dem Kontext gerissen betrachtet, so kann nicht über den Markt als – dann einziger – zentraler kapitalistischer Instanz hinaus gedacht werden. Dies reproduziert in letzter Konsequenz jedoch nur die herrschende ökonomische Rationalität des/der „vereinzelten Einzelnen“: Die Reduktion auf die Dualität von Gebrauchs- und Tauschwert impliziert eine Gleichsetzung der Ökonomie mit dem Markt und dies wiederum ist eine unmittelbar mit der fetischistischen Form kapitalistischer Vergesellschaftung in Verbindung stehende ideologische Reflexion. Hier muss auch – abseits von jeglicher subjektiv-arbeitInnenbewegten Idealisierung – die völlige Auslassung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der Momente der konkreten Ausformung der Ausbeutung wie etwa globalisierte Prekarisierung (nach innen, in den Zentren, in Gestalt des Abbaus der fordistischen Wohlfahrtsstaatlichkeit und nach Außen, in die Peripherien, in Form der „Sweatshopisierung“ und gleichzeitig immer umfassenderen (in-)formellen Subsumption unter das Kapital) moniert werden. In gewisser Weise kann der Vorwurf, dass es sich bei Umsonstökonomie um ein „klein-bürgerliches“ Konzept handelt, auf den Tisch gebracht werden. Dabei spielt

[10] Für eine nähere Auseinandersetzung mit diesen Aporien der bürgerlichen VWL vgl. z.B. Ortlieb, C.P. 2004. Markt Märchen. EXIT. Krise und Kritik der Warengesellschaft, no. 1: 166-84..

eine soziologische Bestimmung eine Rolle, also etwa, dass Menschen, die unter starkem materiellen Überlebensdruck stehen, kaum Zeit und/oder Energie haben für die „Realutopien" eines in jeglicher Hinsicht prekären Versuchs alternativer Ökonomie. Darüber hinaus ist aber eher auch die ideologiekritische Komponente hervorzuheben – Positionen der Umsonstökonomie verkennen (auf Grund ihrer spezifischen Subjektposition, die wohl nicht ausschließlich mit einer irgendwie sinnvollen „Klassendefinition" abgehandelt werden kann) oft systematisch die Notwendigkeiten und Bedingungen der gesamtgesellschaftlichen (materiellen) Reproduktion, wie sie sich im „idealen Durchschnitt" auch in den Köpfen der meisten Menschen notwendig artikulieren.

Insofern ist auch die Gebrauchswertorientierung eine problematische, weil hier stets die individualisierte, von vorneherein durch eine bürgerliche Brille der „Reflexion auf sich selbst" [11]beschränkte Sicht auf das Geschehen vorherrscht: Den einzelnen Dingen soll mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden (ist die sorgfältige Beachtung von Dingen wirklich das Ziel der Emanzipation?) wenn genau und in der Facon eines/r Kenner/in (seiner/ihrer selbst) geprüft wird, ob etwas nun „wirklichen", individuellen Gebrauchswert aufweist oder nicht doch irgendwo der fiese Tauschwert hineinspielt. Mag dies individuellen Wegen zum Glück auch zuträglich sein: dabei wird fundamental die eigentlich – d.h. gesamtgesellschaftlich – relevante Perspektive des Gebrauchswert außen vor gelassen. Gesellschaftlich relevant kann über Gebrauchswert wenn überhaupt nur in seiner historisch-aggregierten Form nachgedacht werden, nämlich jener des Stands der Produktivkräfte. Hier spielen nun Fragen der Abdeckung von elementaren Reproduktionsnotwendigkeiten auf der Höhe der technischen Entwicklung eine Rolle. Und diesbezüglich bietet Umsonstökonomie bekanntlich keine Alternativen. Sie ist „Experiment" nur insofern es sich um eine konkrete Praxis ganz bestimmter (situierter, regelmäßig spezielle Subjektpositionen aufweisende) Individuen handelt. Als solche ist Umsonstökonomie jedenfalls zu akzeptieren und in ihrer Eigenqualität zu schätzen. Dabei muss aber den Involvierten klar sein, dass nicht nur die eigene gesellschaftliche Irrelevanz eine systematische ist, sondern auch, dass es ganz deutliche (und schnell erreichte)

[11] Dass ein beständiges Gebot der „Selbstreflexion", wie es in hiesigen linksradikalen Szenen zur ultima ratio gehört, selbst noch gewisse problematische Momente bürgerlicher (die AkteurInnen sind nicht umsonst meist auch „soziologisch" betrachtet bildungsbürgerlicher Herkunft) Ideologie in sich trägt, ist hier von Bedeutung: Bürgerliche Sozialisierung, nämlich jene der Distinktion und des „kulturellen Individualismus" , des ideologischen Strebens nach individueller „Einzigartigkeit" und „Perfektion in sich" sind Ingredienzien des aufgeklärt-(bildungs-)bürgerlichen Subjekts. Das Bestreben „alles reflektiert" zu haben, die (Selbst-)Kritik (vermeintlich) auf die absolut mögliche Spitze getrieben zu haben, dient dabei – unabhängig vom Inhalt oder des mehr oder weniger bewussten Vollzugs dieser symbolischen Codes – als „kulturelles Kapital" (Pierre Bourdieu), welches im symbolischen Wettstreit mit anderen einen Vorsprung verschafft. Dieser Gedanke kann hier nicht unterfüttert werden, wäre aber für eine „Theorie der (unmittelbaren emanzipatorischen) Praxis" durchaus von Relevanz.

Grenzen gibt, die Umsonstökonomie aus einer anderen Perspektive auch zum partikularistischen Spaß ganz Weniger machen. Im Negativen weist das Konzept (wie viele linke, „subkulturelle" Praxisvorschläge) Offenstellen hin zum Sektiererischen auf. Kurz gesagt: wer keine Zeit, Energie, Muße und intellektuellen Möglichkeiten für das „spielerische Ausprobieren" von Alternativen hat, wird nie wirklich Teil von Umsonstökonomie im emphatischen Sinne werden (selbst wenn er/sie die zur Verfügung gestellten Ressourcen regelmäßig nützt, d.h. ein/e „Besucher/in" ist).

In dieser Hinsicht kommt auch der Ökonomiebegriff an seine Grenzen und muss hinterfragt werden. Denn als kritisch-sozialwissenschaftliche Kategorie kann dieser nicht unbegrenzt Verwendung finden: Gerne ist heute die Rede von „Gefühlsökonomie" oder „Zeitökonomie", - es kommt zu Individualisierungen der allgemeinen Kategorie Ökonomie, die an sich für die Gesamtheit der stofflichen Reproduktion stehen soll. Wenn auch diese Individualisierung der Ökonomie aus anderen (ideologie-)kritischen Gründen bereits mehr an Hinterfragung erfahren haben mag (Stichwort: Entfremdung), so verweist sie im Kern v.a. auf eine ideologische Achse, die systematisch verschleiert, dass Ökonomie nur als Gesamtheit sinnvoll zu fassen ist und deshalb auch nur auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene betrachtet werden sollte. Ökonomie funktioniert nie „im Kleinen" und „von unten", zumindest nicht in einer modernen Gesellschaft, in der Technologie und Vernetzung integraler Bestandteil sozialer (Re-)Produktion sind. Das heißt zwar nicht, dass partiell und in manchen „Wirtschaftsbereichen" (tendenziell nur jene, die keine großen Fabriken voraussetzen…) nicht „Versorgungsnischen" entstehen können. Ansätze der „Ernährungssouveränität", die v.a. in Ländern der globalen Peripherie eine Selbstversorgung gerade der armen (und oft auch hungernden) Landbevölkerung sicherstellen sollen, aber auch eine Basis der gesteigerten Unabhängigkeit für soziale Bewegungen schaffen möchten[12], sind nicht nur möglich, sondern ernst zu nehmen. Sie könnten tatsächlich Spielräume schaffen und als eine Art Wiedereinführung „vernakulärer Subsistenz" gerade in der Peripherie das kapitalistisch gestützte Massensterben auf Grund mangelnder Lebensmittelzirkulation lindern. Wiederum muss aber (allen) klar sein, dass auch hier die Grenzen bald erreicht sind: nicht nur handelt es sich um einen sehr beschränkten Aspekt moderner Ökonomie (Landwirtschaft), es ist weiters tendenziell davon auszugehen, dass auch hier keine Produktion am Stand der Produktivkräfte, d.h. des technisch Möglichen (und Wünschenswerten) stattfinden kann, da dies erneut eine Integration in die „formelle Ökonomie" notwendig machen würde. Dem „gesellschaftlichen Tauschwert" ist also auch hier nicht zu entkommen, spätestens wenn das Geld für landwirtschaftliche

[12] Erwähnenswert sind hier etwa Ansätze der „Nicht kommerziellen Landwirtschaft" (NKL), wie sie z.B. am durchaus auch durch Theoriearbeit inspirierten Landkommunenprojekt „Karlshof", nahe Berlin, ausprobiert werden.

Produktionsmittel aufgebracht werden muss. Es zeigt sich einmal mehr, dass Tauschwert und Gebrauchswert nicht individuell auseinanderzudividieren sind und gerade in ihrer notwendigen Verbindung „Ökonomie" ausmachen. Summa summarum ist also auch hier ganz bestimmt nicht von „Ökonomie" zu sprechen. Deshalb sind alle Individualisierungen und „Aneignungen von Unten" als *Konzepte* potentiell ideologieträchtig, weil sie genau jener kapitalistischen Tendenz zuspielen, Fragen des Ganzen in fetischistischer Weise auf den/die Einzelne bzw. das Kleine herunterzubrechen.

Eine Analyse der praktischen Grenzen von Umsonstökonomie ergibt also folgendes Bild: Gebrauchswert und Tauschwert werden als Kategorien in potentiell ideologischer Weise reduziert auf eine individuelle Bestimmungsebene, was den Blick auf die gesamtgesellschaftliche (Re-)Produktion verkehrt. Während Umsonstökonomie im Kleinen eine „Gebrauchswertorientierung"[13] nahelegt und den Tauschwert beseitigen will, tut sie – trotz bzw. gerade auf Grund dieses Anspruches – im Lichte eines größeren Ganzen genau das Gegenteil. Sie versperrt sich durch die (gezwungenermaßen erfolgende, aber so nie mögliche) Fokussierung auf den „einzelnen Gebrauchswert" konsequent der eigentlich relevanten „Gebrauchswertdimension", nämlich jener der gesamtgesellschaftlichen stofflichen Reproduktion in allgemeiner Perspektive. Zugleich kann sie dem Nimbus des Tauschwerts nicht entkommen: dies kommt nicht nur in der Bezeichnung „umsonst" zum Ausdruck, es wird auch in dem Anspruch eine „Ökonomie im Kleinen" zu begründen, deutlich. Immer schwingt hier der „negative Markt" mit, der beispielsweise auch in vermeintlichen „Planwirtschaften" im Osten stets da präsent war, wo eigentlich eine „Aufhebung" der auf Ausschluss und Konkurrenz basierenden Tauschwertdimension angestrebt wurde (Kurz 1994, p. 154ff). Wo eine „alternative Ökonomie" im Kleinen begründet werden möchte, der Tauschwert dadurch ganz radikal und „praktisch" kritisiert werden soll, dass „Dinge" in der Umsonstökonomie vermeintlich von ihm freigemacht werden, kommt es in Wahrheit zu einer Verkehrung des Tauschwerts: Indem er individualisiert gedacht wird, wird eben jenes (klein-)bürgerliche Muster der Unmittelbarkeit bedient, das konsequent von den Aporien der („tauschwertfundierten") Zirkulation absieht. Dabei werden reale Aspekte gesamtgesellschaftlicher „Tauschwertdimensionen", insbesondere die Verteilungsfrage und darin angelegte Momente des Klassenkampfs um den Mehrwert, ignoriert. Das darin zutage tretende „*Modelldenken*" im Ökonomischen ist in vieler Hinsicht gleichermaßen mit (klein-bürgerlichen) UtopistInnen und (bürgerlichen) ÖkonomInnen in eine Reihe zu stellen: beiderseits wird die Illusion einer Abstraktion „des

[13] Ich setze hier teilweise in Anführungszeichen, da ich selbst noch mit sehr vereinfachten Begriffen arbeite, die in einer fundierten ökonomiekritischen Auseinandersetzung partiell revidiert werden müssten. Aus darstellungspragmatischen Gründen und dem Ziel dieses Artikels folgend geschieht dies hier nicht.

Ökonomischen" von der Realität der gesamtgesellschaftlichen Totalität bedient. Gewissermaßen muss hier allerdings weitergegangen werden und der Begriff der Ökonomie selbst in Frage gestellt werden, da er, wie gezeigt wurde, intrinsisch mit dem Kapitalismus und seiner spezifisch fetischistischen Verschweißung von Tauschwert und Gebrauchswert verwoben ist.

3.1.2. Politik und Ökonomie – Verortung und Kritik einer Sphärentrennung

Betrachten wir den Begriff „Ökonomie" aus kritischer Perspektive näher, so kommen wir rasch zur Frage seiner Paarung mit „Politik". Nicht umsonst geht es ja auch um Kritik der *„Politischen Ökonomie"*. Damit wollte Marx zumindest prinzipiell auf das Programm einer notwendigen gemeinsamen Kritik beider Seiten hinaus[14]. Ohne hier auf die spezifischen Eigenheiten der modernen Politikform eingehen zu können[15], möchte ich auf Marx aufbauend das Verhältnis von Ökonomie und Politik selbst historisch kontextualisieren und als „kapitalistisch" bezeichnen. Es ist gerade die Besonderheit des modernen warenproduzierenden Patriarchats (=Kapitalismus), dass es nicht nur in der Geistesgeschichte und mit Hinblick auf das moderne Subjekt (das in scheinbar klarer Opposition zum „Objekt" gesetzt wird), sondern auch auf der aggregierten Ebene der gesamtgesellschaftlichen Konstitution eine widersprüchlich aufeinander verwiesene Binarität etablierte. Diese Binarität artikuliert sich in einer *„Sphärentrennung"*, die u.a. topologische Effekte, wie die Trennung in „Öffentlich" und „Privat", hervorbringt. Eine genauere Auseinandersetzung mit den daraus resultierenden Problemen ist hier nicht möglich und auch nicht angebracht. Wird jedoch die historische Stoßrichtung der Kritik der Politischen Ökonomie ernst genommen, dann muss es auch um eine (Geschichte machende) Abschaffung dieser Binarität selbst gehen. Das heißt nun nicht, dass nicht Aspekte des Inhalts jener Trennung – etwa die reine technische Debatte über die Möglichkeiten stofflicher Reproduktion – weiter Bestand haben werden. Aber eine ernsthafte Formkritik der herrschenden Gesellschaftskritik muss auch die formelle Trennung als systemisch funktionale und zwanghafte hinterfragen. Es sollte in diesem Sinne keine rigide Trennung mehr zwischen „Ökonomie" (Sphäre der Bedürfnisbefriedigung) und „Politik"

[14] Die philologischen Überlegungen über die Unvollständigkeit des Marxschen Gesamtwerks, das (zu einem gewissen Zeitpunkt) bekanntlich einen 6-Bücherplan vorgesehen hätte, lasse ich hier außen vor.

[15] Das Projekt einer Formkritik des Politischen ist meiner Einschätzung nach um einiges weniger weit gediehen als jenes der Formkritik des Ökonomischen. Die Gründe hierfür sind teilweise Schwierigkeiten in der Sache selbst („ausgeschiedene", nicht uniformierte und prinzipiell als historisch offen erscheinende Gestalt der Politik) zu suchen, aber sicherlich auch der (oft immer noch traditionsmarxistisch gefärbten) „politischen" Eigenpositionierung von Theoriepraxis geschuldet. Formkritik und Inhalt sollten aber auch im Politischen erst einmal auseinandergehalten werden.

(Sphäre der sozialen Entscheidungsfindung) geben. In dieser Trennung ist selbst bereits eine fetischistische Relationalität impliziert, da davon ausgegangen wird, dass Ökonomie „von alleine" und quasi naturhaft von sich geht und Politik absolut getrennt von „sachlichen Zwängen" stattfindet. In einer befreiten Gesellschaft würde diese Trennung zugunsten eines gesamtgesellschaftlichen Zustands aufgelöst, indem Bedürfnisartikulation bzw. -diskussion (als soziale und nicht technisch-sachlich orientierte) und Bedürfnisbefriedigung zusammenfallen. Umsonstökonomie scheint diese Perspektive insofern nicht teilen zu können, als sie diese Trennung schon qua Begrifflichkeit („Ökonomie") reproduziert. In dieser Hinsicht müsste sie sich entscheiden: will sie ökonomisch „sein" und damit systemimmanent bleiben (was aus vielerlei Gründen schwer zu bewerkstelligen sein wird) oder sich selbst hinterfragen und damit aber auch die Trennung von der Politik hintertreiben. Konsequenterweise könnte es dann aber auch nicht mehr primär um „Bedürfnisbefriedigung" im Hier und Jetzt gehen, sondern Umsonstökonomie müsste gerade die spezifische Problematik der Sphärentrennung reflektieren und kritisch wenden[16]. Es würde dann jedoch rasch klar, dass zwei Aspekte der Umsonstökonomie eigentlich nicht haltbar sind: die Vorstellung einer „Emanzipation im Kleinen" und die Idee einer „Ökonomie von Unten", die von politischen Aspekten klar zu scheiden ist.

Erstere (Selbst-)Kritik trifft also, von der abstrakten Ebene gesellschaftlicher Synthesis kommend, den sogenannten „Keimform-Gedanken". Ihm zufolge kann der Totalität der herrschenden Gesellschaft entkommen werden, indem im Hier und Jetzt Nischen aufgebaut werden, die bereits *in sich* den Keim der *anderen Welt* tragen. Paradoxerweise wird die Rede von der Keimform oft mit „wertkritischen" Ansätzen in Verbindung gebracht, was u.a. auf den bekannten Aufsatz von Robert Kurz „Antiökonomie und Antipolitik" (Kurz 1997) zurückgeht. Kurz hat sich in dieser Arbeit tatsächlich kritisch mit alternativen Modellen der (Re-)Produktion in den bestehenden Verhältnissen auseinander gesetzt. Deren Einschätzung kann sicherlich aus vielerlei Perspektive erfolgen und wie auch schon von mir nahegelegt, geht es keineswegs um eine Delegitimierung von (irgendwelchen) konkreten Praxen per se. Anzustreben ist jedoch, wie schon gesagt, eine Kontextualisierung und Grenzbestimmung, die den Rahmen einer (notwendig) immanenten Kritik der bestehenden Verhältnisse ernst nimmt und mögliche ideologische „side-effects" aufdeckt. Das heißt u.a., dass der Keimformgedanke in einer bestimmten Metaphorik zu lesen ist. Falsch wäre es z.B., ein Bild zu malen, das davon ausgeht, dass mit den heutigen (wenn auch selbst noch als klein erkannten) Versuchen der Umsonstökonomie die „Wurzeln" gepflanzt werden, aus welchen dann irgendwann eine Pflanze wächst, die schlussendlich als Blume der befreiten Gesellschaft mit „ganz anderer Ökonomie" gedeiht. Dies ist dem oben entworfenen Verständnis

[16] Hierzu später mehr.

der Kritik der Politischen Ökonomie nach von vorneherein unmöglich, weil das Pferd von der falschen (weil individualisierten) Seite her aufgezäumt würde. Um das Bild anders zu malen: Praxen der Umsonstökonomie könnten höchstens ein „Übergangspflänzchen" sein, von dem sich soziale Bewegungen nähren, solange sie im falschen Wald der herrschenden Verhältnisse verbleiben. Es ginge aber vornehmlich darum, diesen Wald abzuholzen und einen neuen mit einer gänzlich anderen Flora zu pflanzen. Umsonstökonomie kann also höchstens eine Keimform sein, insofern sie den *Keim für Veränderung* trägt, aber nicht jenen einer langfristigen Perspektive für etwas Neues. Natürlich impliziert dies, dass AkteurInnen im Emanzipationsprozess im Kleinen lernen können und manche Konzepte für alternative Ideen gesamtgesellschaftlicher Organisation durch eigentlich gesellschaftlich irrelevante Prozesse befördert werden. Letztlich muss all dieses Lernen aber auch mit einer gezielten sozialen Aufhebungsbewegung kombiniert sein, will es schlussendlich Bestand haben. Dies sagt auch Robert Kurz deutlich, wenn er sich gegen eine „Verallgemeinerungsthese" wendet.

> *„Überhaupt muß noch einmal betont werden, daß die genannten Beispiele zwar auch im einzelnen praktiziert werden können (und das ist heute vor allem an den Punkten wünschenswert, wo es sich um eine elementare Logistik für die theoretische Gesellschaftskritik selber handelt), daß aber eine gesellschaftliche Wirksamkeit nicht in erster Linie durch die allmähliche Verallgemeinerung praktischer Einzelbeispiele erreicht werden kann. Das wäre die alte, im schlechten Sinne utopische Vorstellung. Vielmehr muß es das Ziel sein, eine Art Programm oder den Umriß einer Antwort auf die unvermeidliche „Was tun?"-Frage einer neuen sozialen Bewegung auszuarbeiten." (Kurz 1997, S. 89)*

Diese zentrale Stoßrichtung wurde und wird in Kreisen der alternativen Ökonomie konsequent übersehen oder ignoriert. Die absolute Unselbstständigkeit von „alternativen Ökonomie" im Kontext des Bestehenden wird als solche selten integral in die eigenen Praxistheoreme und –Reflexionen eingebaut: Nicht nur weil ein solches Eingeständnis der Relativität der „eigenen" Praxis gewisse unliebsame Effekte auf die Identitätsbildung und Selbstversicherung von Gruppen und/oder Individuen haben kann; ich denke, Reflexion fehlt auch, weil letztlich ein unterkomplexes Verständnis des (immanenten) Verhältnisses von Politik und Ökonomie allzu verbreitet ist, ja die rigide (fetischistische und ideologische Konsequenzen zeitigende) Trennung beider gerne affirmiert wird, weil sie eben dem oberflächlichen, aber alltäglich-unmittelbaren „Wahrnehmungshorizont" der AkteurInnen entspricht. Ich spare mir hier organisationssoziologische und –psychologische Thesen über die Gründe für eine derartige Einseitigkeit. Gewiss hat sie mit gewissen Bewegungssegmenten, Subkulturen, Klassen- und Subjektpositionen zu tun, die z.B. in Opposition zu

einer „politizistischen“ Linken stehen, welche – im (mehr oder weniger direkten) Anschluss an den orthodoxen Marxismus-Leninismus – weiterhin die einfache politische Überwindungsperspektive sehen und dabei Fragen der alternativen Lebensgestaltung völlig außen vor lassen. Dies muss an bestimmten Orten ebenso heftig kritisiert werden, wie eine blind-antipolitische Haltung. Hier soll es nun aber um die Umsonstökonomie gehen und im Zusammenhang einer ernsthaften Perspektive auf die Überwindung des herrschenden Systems (die ich vielen der in Umsonstökonomie involvierten AkteurInnen als Ambition sehr wohl zuspreche) ist in diesem Kontext das vermehrte Fehlen politischer Perspektiven im Sinne der dezidierten „Organisationsfrage“ augenscheinlich.

3.2. Politische Form und Wirkung

Gemäß dem oben vertretenen Schema eines Durchgangs durch Abstraktionsebenen gilt es nun, die spezifischer politische Seite der Umsonstökonomie[17] zu beleuchten. Die Kritik der Politischen Ökonomie (der Umsonstökonomie) hat dabei ergeben, dass Umsonstökonomie als regelmäßige Praxis, aber auch schon als Konzept spezifischen verkürzten und falschen Vorstellungen über die Gestalt und Wirkung der Ökonomie unterliegt. Nun ist es nicht so, dass die Ebene des Ökonomischen per se allem anderen vorgelagert wäre, bzw. jene sich alleinig auf dem „höchsten“ Abstraktionsniveau befände,, quasi unberührt von anderen Belangen. Derartiges wäre natürlich als tatsächlich ableitungslogisches bzw. „ökonomistisches“ Denken abzulehnen. Allerdings ist damit das Problem der Vermittlung der scheinbar ehernen Gesetze des Ökonomischen mit den vermeintlich völlig offenen „historischen“ und ereignisbezogenen Momenten des Politischen noch nicht vom Tisch. Im Gegenteil muss dieses Verhältnis selbst noch einer fundierten Formkritik unterworfen werden, die das systematische Fehlen einer Kritik der Politikform anspricht. Dabei muss die Politik als ebenso historisch situierte „Sphäre“ verstanden werden wie die Ökonomie. Das heißt wiederum nicht, dass ihr gesamter Inhalt in dieser Form aufgeht. Aber „kapitalistische Politik“ zeichnet sich durch eine Abstraktion der Aushandlung sozialer Belange von ihrer unmittelbaren Geltungsgrundlage aus. Dies passiert meist (aber nicht immer) im Kontext der Fokussierung auf den Staat als Repräsentant dieser „abstrakten Allgemeinheit“. Gleichzeitig ist diese Allgemeinheit nie als rückgebundene, von unten kommende, möglich, da sie einerseits stets mit den Sachzwängen des Ökonomischen verknüpft

[17] Meine Erfahrungen und Einschätzungen der Umsonstökonomie beziehen sich hauptsächlich auf ihre Verstetigung in Umsonstläden, die zusätzlich zur bloß „ideellen“ Seite eine materiell-räumliche Komponente aufweisen und wohl auch das prominenteste „real existierende“ Beispiel für Umsonstökonomie sind. Ich denke jedoch, dass die meisten meiner Einschätzungen über diese Form der Umsonstökonomie hinaus Gültigkeit haben.

ist, andererseits selbst noch tautologische Formen einer „Eigenlogik von Macht" institutionalisiert (re-)produziert, sodass diese als notwendige Handlungmatrizen erscheinen. Diese sind in einer gewissen Weise freilich weniger offensichtlich als jene des Ökonomischen (auch nach einer fundierten Kritik), da sie tatsächlich auf der Basis *prinzipieller* historischer Kontingenz der Entscheidung beruhen. Das, was unter Politik verstanden wird, zerfällt per definitionem in einzelne Entscheidungen (über allgemeinere soziale Belange) bzw. deren strukturelle Verstetigung. In der abgespaltenen Sphäre des Politischen wird also (anders als in der „natürlichen" Sphäre des Ökonomischen) das Moment absoluter Gestaltbarkeit verortet. Näher betrachtet erweist sich diese Kontingenz aber *realiter* als eine einer bloß komplexeren, aber ebenso determinierenden, Formlogik des Politischen folgende Scheinoffenheit: es kann zwar alles Mögliche als „politische Handlung" definiert werden, aber „politisch relevant" werden Dinge erst, wenn sie sich ins Herz der (staatlich konstituierten) abstrakten Allgemeinheit und damit einer spezifischen „Metaphysik der Macht" begeben. Jene Formlogik des Politischen muss als Grenze von Praxis ebenso berücksichtigt werden, wie die ökonomischen Zwänge. Ein solcher „Politikfetischismus" wird jedoch meist noch weniger berücksichtigt (sei es implizit oder explizit, durch Theoriearbeit fundiert) als jener des Ökonomischen[18]. Diese fehlende Perspektive, die sich regelmäßig in einer Vereinseitigung äußert, erweckt oftmals überhaupt erst den Eindruck eines „Ökonomismus" einerseits und der radikalen Offenheit von emanzipatorischer Praxis andererseits. Im Falle der Umsonstökonomie aktualisiert sich der „(Politik)-Fetischismus" aus dieser Perspektive als reduktionistische (oder fehlende) Einschätzung der politischen Aufladung des eigenen Handelns auf der einen und falsche Betrachtung der ökonomischen Realität auf der anderen Seite. Dies hat wiederum Konsequenzen für die Einschätzung der gesamtgesellschaftlichen (politischen) Wirkung, die ja als Effekt einer Zielorientierung emanzipatorischer Praxis stets von Interesse sein sollte. Ich werde nun zuerst die Ursachen für die reduktionistische Sicht auf das Politische betrachten, um dann die gesamtgesellschaftliche und symbolische Wirkung dieses Reduktionismus bzw. der Umsonstökonomie als solcher einschätzen zu können.

3.2.1. Das Fehlen politischer Perspektiven

[18] Der springende Punkt bei der Bestimmung des Fetischismus wäre eigentlich die Ausweisung seiner Ubiquität abseits einer differenzierungstheoretischen „Aufsplittung". Insofern gehören „Politik-" und „Ökonomiefetisch" natürlich von vorneherein zusammen. Darstellungspragmatisch ist es jedoch (bis zu einem gewissen Grad) stets nötig, die moderne Widerspruchsmatrix der Wert-Abspaltung, hier bis hinein in die Sphärentrennung Ökonomie-Politik, analytisch nachzuvollziehen. Dies verweist auf die Grenzen des (systematischen) Denkens, die in diesem Text als solche nicht wissenschaftskritisch aufgearbeitet werden können.

Gemeinhin hat emanzipatorische Praxis den Anspruch Herrschaftsverhältnissen loszuwerden und ihnen andere, bessere soziale Bezugnahme entgegenzusetzen, wobei beides von AkteurInnen oft unter dem Label „politisch" verkauft wird. Tatsächlich impliziert dies eine doppelte Perspektive: Auseinandersetzung mit dem Bestehenden und Schaffung von etwas Neuem. Beides kann nicht immer gemeinsam passieren – so schafft etwa der Kampf gegen den Faschismus nicht (notwendigerweise) eine alternative, bessere Form, die dem autoritären Charakter entgegenstünde. Genauso aber ist ein „alternativer Freiraum", in dem andere Weisen der Interaktion erprobt werden sollen, kein verlässlicher Garant gegen gewaltförmige Eingriffe von außen bzw. gegen die (strukturelle) Gewalt, die in den gesellschaftlichen Verhältnissen generell angelegt ist. Es tut sich hier also bereits eine gewisse Widersprüchlichkeit zwischen Immanenz und Transzendenz auf, die auch für „politische" Perspektiven eine Rolle spielt. Einerseits muss ein *„immanenter Kampf"* stets in der politischen Form von statten gehen[19], ja wird in sie quasi gezwungen und so automatisch in den institutionellen oder eben bloß gespiegelt anti-institutionellen Kampf um immanente Gestaltungsmacht, mit Gramsci gesprochen: „Hegemonie", hineingezogen. Dies bringt zahlreiche Probleme mit sich, die hier nicht vorrangig interessieren. Jedenfalls ist es aber sehr offensichtlich dass sowohl ein anti-institutioneller als auch ein institutioneller immanenter Kampf nicht bloß regelmäßig, sondern ganz unumgänglich in der Eigenlogik der Politikform und ihrer letztlich affirmativen Gestalt aufgeht, wenn nicht zumindest ein gewisses Moment an transzendenten, alternativen (Lebens-) Perspektiven erhalten bleibt. *„Praxen der Transzendenz"* sind demgegenüber nicht per se in die politische Form gegossen, sondern sind potentiell für all das, was nicht in der Machtlogik des Politischen aufgeht (bzw. aufgehen kann), offen bzw. gehen aus diesem „Anderen" hervor. Derartige Praxen können sich unterschiedlich artikulieren, bis hinein in die intimen Geflechte von persönlichen Beziehungen, sie werden als „kulturell" oder auch „künstlerisch" umschrieben und zielen auf einen nicht-identischen Rest, der aber nie erreicht werden kann, solange jedwede Praxis Teil der herrschenden Totalität ist. Dies hat sich auch bereits in der Entlarvung der Umsonstökonomie als – hinsichtlich ihrer ökonomischen Funktionalität betrachteten – „Realparadoxie" erwiesen. Diese Wahrnehmung ist zentral: Transzendenz ist notwendig immer auch Immanenz (die Umkehrung dieser Relation ist allerdings selbstverständlich nicht korrekt). Praxen, die auf Transzendenz, auf „alternative Keimformen" abzielen, sind selbst (mindestens)

[19] Zumindest wenn Gewalt als Schranke der politischen Form ebenfalls noch als ihr notwendiges Konstituens angesehen wird. Diese Definition hat ihre Grenzen erneut in einer gesamtgesellschaftlichen Prozessperspektive – wenn das Gewaltmonopol nicht einmal mehr ansatzweise herstellbar ist, ein Zustand „negativer Anarchie" umfassend erreicht ist, muss diese Formkritik überdacht werden. Eine derartige völlige Sistierung von Staatlichkeit ist aber selbst in den globalen Krisenregionen der „failed states" nicht zur Gänze erreicht, was unmittelbar mit der globalisierten Gestalt des warenproduzierenden Patriarchats zusammenhängt.

hinsichtlich ihres politischen Gehalts immanent; denn wo immer ein (auch noch so geringer) Bezug zur Gesellschaft erhalten bleibt – und das ist so gut wie immer der Fall –, haben soziale Praxen eine repräsentative Außenwirkung und zielen somit auf eine Geltung in der politischen Form, die als monopolisierte Instanz sozialer Allgemeinheit die einzige gesellschaftlich relevante „Handlungsform" darstellt. Ebendies ist die andere Seite der Medaille – ohne Politik im „entfremdeten" Sinne geht es nicht. Um sie kommt Praxis letztlich nicht herum und dass „Keimform-Konzepte" dies teilweise versuchen, stellt ihre große Schwäche dar.

Umsonstökonomie ist hier oft einschlägig unterwegs, indem sie auf den Aspekt der „Subsistenz" in einem Mikrokosmos verweist. Sie zielt auf die Organisation im Kleinen, auf Gemeinschaftlichkeit statt Anonymität und auf unmittelbare Reproduktion, die unter Rücksichtnahme auf eine „Gebrauchswertorientierung" stattfinden soll. Die stofflich-reproduktive Unmöglichkeit jener Orientierung wurde bereits erwiesen. Hinsichtlich der (Macht-)Politik positioniert sich Umsonstökonomie dabei meist zurückhaltend bis abwehrend – es wird so getan, als ob eine rein „anti-politische" Haltung der Abkehr von der gesellschaftlichen Allgemeinheit und ihren Problemen möglich wäre. Das Moment der „Ökonomie", d.h. der stofflichen Versorgung im eigentlichen Sinne, ist dabei – so meine These – eigentlich mehr Mittel zum Zweck. Das schöne, aber recht idealistische, Motiv der Transzendenz einer „nicht-entfremdeten Ökonomie" steht für das eigentliche Ziel einer anderen sozialen Allgemeinheit, in der die Verwaltung der Dinge eben wirklich ein rein technisches Problem (der Naturverhältnisse) wird und nicht eine eigene, „zweite Natur" darstellt. Die Notwendigkeit einer allgemeinen Durchsetzungsform, mithin des politischen Kampfes, wird aber zumindest im Konzept und wohl meist auch in der Praxis ausgeblendet oder jedenfalls unterbelichtet. Dies führt vornehmlich zu Illusionen über das Verhältnis von Politik und Ökonomie, die im (linearen) Keimformgedanken kulminieren: Vermeint wird, dass das „Schenken im Kleinen" eine tatsächliche gesellschaftliche Veränderung implizieren könnte, während übersehen wird, dass die eigene Praxis nur dann überhaupt relevant werden kann, wenn sie sich (politisch) verallgemeinert. D.h., dass von Praxen der Umsonstökonomie eine gewisse inhaltliche, aber v.a. eine starke organisatorische Einbindung in politische Kämpfe bzw. die Sphäre „linker Politik" angestrebt werden müsste, gerade weil die Gefahr besteht, dass die Keimform sonst von vorneherein im Keim erstickt wird. Die gängigste Version dieser (Selbst-)Erstickung ist das völlige Aufgehen in den selbstgebauten Habitaten, die alleinige Fokussierung (und oft zwanghafte Verteidigung) von „Wohlfühl-", „Schutz-" und „Freiräumen", die dann oft selbst eine dogmatische Absicherung nötig machen und (mangels Umsetzbarkeit und dem verständlichen Leiden daran) schlussendlich meist in einem Ausstieg aus jeglicher emanzipatorischen Praxis resultiert (wahlweise auch zur „Flucht aufs Land" führt, die wohl summa summarum fast immer ähnliche Resultate wie das „Aufhören" in der Stadt zeitigt). Dies ist nun weder als Plädoyer gegen Versuche

im Kleinen und die darin erkämpften emanzipatorischen Standards zu werten. Es geht mir aber darum, vehement und erneut darauf zu pochen, dass der darin oft verborgene Wunsch einer „heilen Welt im Kleinen" keine hinreichende oder auch nur (langfristig) funktionierende emanzipatorische Perspektive ist. Dies wird besonders deutlich in der Verkehrung von Inhalt und Zweck, die bei den AkteurInnen der Umsonstökonomie entweder dazu führt, dass sie ihre eigene gesellschaftliche Position (mithin jene des „Ökonomischen") völlig verkennen und den Keimformgedanken gänzlich unkritisch reproduzieren; oder den Effekt einer relativen Unbegründbarkeit der Motive und Ziele der eigenen Handlung hervorbringt: Warum ein „umsonst-ökonomischer" und nicht anders „netter" Mikrokosmos erschaffen werden soll, kann weder theoretisch (z.B. hinsichtlich des Ökonomischen) noch politisch, mit Sicht auf die emanzipatorischen Effekte der eigenen Handlungen, kaum noch legitimiert werden. Ähnlich wie bei vielen linksradikalen Mikrowelten wird die Argumentation für die eigene emanzipatorische Praxis bestenfalls ich-bezogen („Mir tut das gut und ich habe diese und jene Ansprüche") und regelmäßig tautologisch („Wir machen Politik, um unsere Räume zu schützen und wir schützen unsere Räume, um Politik machen zu können"). Die Verkehrung einer derartigen tautologischen Position und ihres individualistisches Konterpart haben nun ihre gemeinsame Ursache in der fehlenden Berücksichtigung der Zwänge der Verallgemeinerung, mithin der gesamtgesellschaftlichen Perspektive des Politischen. Politik ist letztlich – auch wenn das viel weniger deutlich erweisbar ist, als es im Ökonomischen der Fall ist – nur mit Hinblick auf gesamtgesellschaftliche Geltung möglich und emanzipatorische Praxis muss immer *auch* politisch sein. Auch hierin alleine liegt die (negativ angelegte) Möglichkeit einer Überwindung begründet: Erst wenn gesamtgesellschaftliche Veränderung eintritt, können die einzelnen Veränderungen letztlich Sinn machen. Wer dies nicht anerkennt, ist nicht „radikal", insofern er/sie nicht an die Wurzeln geht – denn im Herzen der immer wieder auftretenden Realparadoxien liegt eine fetischistische Relationalität, die jene tautologische conditio überhaupt erst hervorbringt. Der Widerspruch von Immanenz und Transzendenz (in der Immanenz) ist letztlich also nur zu überwinden, wenn auf die Gesellschaft, welche ihn hervorbringt, abgezielt wird. Theoretisch setzt dies ein hinreichendes Verständnis der Gesellschaft voraus; auf die diesbezüglichen Fallstricke der Umsonstökonomie wies die Verhandlung der Kritik der Politischen Ökonomie bereits hin. Praktisch verweisen die so abgesteckten Grenzen auf die Orientierung hin zur politischen Organisation und die Einbindung in Kämpfe mit Allgemeinheitsanspruch, denn nur so wird zumindest der Versuch einer wirklichen, d.h. auf die Totalität abzielenden, Transzendenz möglich.

Dies ist die Grenze, wie sie von Gesellschaftskritik abstrakt abgesteckt werden kann. Aus dieser Perspektive lassen sich natürlich strukturelle Transformationen intermediärer Art oder gar einzelne Praxen nie endgültig bewerten oder hierarchisieren, hier sind Kontextbindung und „situiertes Wissen" von Nöten. Eine

Einschätzung der (politischen) Effekte ist jedoch trotzdem möglich, wenn auch um einiges weniger sicher, als die abstrakteren, formkritischen Grenzziehungen. In diesem Sinne möchte ich nun kurz die möglichen gesellschaftspolitischen Effekte von Umsonstökonomie als (politischer) Praxis diskutieren. Ausdrücklich hebe ich dabei den konjekturalen und beispielhaften Charakter dieser Diskussion hervor: andere Einschätzungen wären möglich (und durch konkretere sozialwissenschaftliche Forschung zu fundieren) und auch ist mit dem Folgenden nur ein Aspekt von vielen angerissen.

3.2.2. Mögliche gesellschaftspolitische Effekte

Wenn festgehalten wird, dass Umsonstökonomie nicht nur im eigenen Mikrokosmos Wirkung zeigen soll bzw. kann, dann muss die Frage gestellt werden, wie sie sich auf die herrschende Gesellschaft – meist verstanden als in nationalstaatlichen Grenzen abgesteckt – auswirkt.

Zuerst einmal muss hier die geographische Differenz von gesellschaftlichen Kontexten in Betracht gezogen werden: Während in der globalen Peripherie die Krise der ökonomischen (und meist auch politischen) Synthesis ein gewisses Vakuum hinterlässt, das – gepaart mit einer ohnehin oftmals noch unabgeschlossenen „formellen Subsumption unter das Kapital", einer „unfertigen" Modernisierung im Sinne des Kapitalismus – andere Formen der Versorgung nicht nur möglich, sondern nötig macht. Im Kontext von etwa lateinamerikanischen Ländern sind Formen der Subsistenzwirtschaft, der „NachbarInnenschaftshilfe" und der alternativen Ökonomie schlechthin keine bewussten politischen Programme, sondern schlicht Überlebensnotwendigkeit. Als solche fehlt vielen dieser unmittelbareren Formen der Versorgung regelmäßig nicht nur eine politische und längerfristige Perspektive, sondern jeglicher emanzipatorische Anspruch. Real existierende „Umsonstökonomie" ist also nichts an sich erstrebenswertes, wenn sie auf einem faktischen Versagen der marktförmigen Zirkulation beruht (lokale Produktion ist in einer globalisierten Welt ja alles andere als notwendig), Regionen schlicht zu „arm" sind, um für kapitalistische Verwertung von Interesse zu sein. Denn wo „Ökonomie" tatsächlich (wieder) „Kampf ums Überleben" bedeutet, werden Fragen der Emanzipation, der prinzipiell möglichen Befreiung meist hinter unmittelbarere Notwendigkeiten zurückgestellt. Das heißt nun nicht, dass soziale Bewegungen in den Peripherien, die vielfach auch noch um einiges „direkter" kämpfen, gleichgültig wären, die Revolution nur in den Zentren passieren kann, wie es der Sozialismus der zweiten Internationale vermeinte. Allerdings sind die strukturellen Gegebenheiten unterschiedlicher Gesellschaften zu berücksichtigen. Während „alternative Ökonomie" in Ländern der Peripherie eine tatsächliche, aber pragmatisch-behelfsmäßige Rolle spielen kann, ist dies in

den Ländern des globalen Zentrums nicht der Fall. Ist Umsonstökonomie dort tatsächlich (wenn überhaupt, denn Geldökonomie ist meistens ja nicht völlig zurückgedrängt und Geld spielt folglich weiter eine – aber eben eingeschränkte – Rolle) in einem unmittelbaren, kleinen und „vor-modernen" Sinne zu verstehen und hat somit wenig mit politischem Anspruch zu tun, verhält es sich hier (noch) umgekehrt: Umsonstökonomie ist v.a. politische Praxis und spielt wenig Rolle in der stofflichen Versorgung. Hierfür ist die Warenökonomie zu sehr verallgemeinert, selbst noch die armen Bevölkerungsteile sind nicht völlig aus der formellen Ökonomie ausgeklinkt. Im Gegenteil sorgt der Staat, d.h. eine politische Instanz, mittels sozialen „Transferzahlungen" bewusst dafür, dass auch den Ärmsten zumindest ein kärgliches Weitervegetieren innerhalb einer geldvermittelten Ökonomie ermöglicht wird. Dies ändert sich jedoch. Gerade vor dem Hintergrund der globalen Krise, die seit den 1970ern zuerst die „nachholende Modernisierung" der meisten Länder der Peripherie zum Stehen brachte und nun auch immer umfassender die Zentren erreicht, werden die „fordistischen Errungenschaften" des Wohlfahrts- und Rechtsstaats mehr und mehr beschnitten. Nicht zuletzt stellt das wirtschaftspolitische Programm des Neoliberalismus (bzw. die faktische historische Tendenz, die mit jenem oft vermengt wird) einen gewissen repressiven Umgangsmechanismus mit dieser Krisenentwicklung dar, die umfassende sozialstrukturelle Transformationen mit sich bringt. Die neoliberale Notstandsverwaltung betrifft v.a. und zuerst die Funktionsweise des Staates: Ihm wird – eben auch auf Grund der ihm eigenen Rolle, die mit der Sphäre der Politik und auch der ideologischen Repräsentation jener bei den „einfachen Leuten" zu tun hat – eine ordnende und krisenbewältigende Funktion zugewiesen, also er straft (Repression, Kontrolle, Rechtssicherheitsherstellung v.a. im Lichte des Funktionierens der Ökonomie), aber auch belohnt (sozialstaatliche Anreize). In der Krise sparen nun Staaten nicht umsonst bei der „belohnenden" Seite, indem sie zum „aktivierenden Sozialstaat" (Rentschler 2004) werden, denn die Gewährleistung der Sicherheitsfunktionen stellt zumindest in einer kurzfristigen Perspektive (zu längerfristiger gesellschaftlicher Planung sind kapitalistische Institutionen ohnehin nicht fähig) eine dringendere Notwendigkeit dar. Dass die Chance einer „Aktivierung" der sozial Schwachen bei gleichzeitiger systemischer Krise dabei natürlich eine enden wollende ist, kann die staatlichen AkteurInnen schon deshalb nicht interessieren, da sie per definitionem kein Verständnis von längerfristiger Krisenhaftigkeit haben können. Ideologisch und politisch wird durch diese Transformation des Sozialstaats aber faktisch dennoch eine Verschiebung von einem Versorgungs- zu einem Leistungsdispositiv erwirkt. In dieser Verschränkung von politischen und ökonomischen Entwicklungen laufen Ansätze der „alternativen Ökonomie" ganz generell Gefahr, zum Teil dieser Notstandsverwaltung gemacht zu werden. Als erweiterter Arm des Staates und seiner Krisenstrategien wird sie dann einerseits politisch kooptiert und

erkauft ihre neue (wohl real immer noch geringe) wirtschaftliche Tragfähigkeit durch ihre unbewusste Rolle als „Lückenbüßer", welche – neben vielen anderen „kreativen" Lösungsversuchen – bloß für den weiteren Verfall der Verhältnisse und insbesondere die politische Zurückdrängung der Wohlfahrtsstaatlichkeit steht. Diese mögliche Gefahr kann von Seiten der Umsonstökonomie mittelfristig erneut nur durch eine möglichst klare politische Positionierung und (organisatorische) Einbindung in soziale Bewegungen verhindert werden.

Dieser Einbindung widersprechen nun aber nicht nur die bereits genannten akzidentiellen und systematischen Bezüge auf das „Kleine", sie wird auch durch symbolische und subjektmäßige Aufladungen des Ansatzes gefährdet. Abschließend möchte ich deshalb noch kurz dieser Perspektive Rechnung tragen, um schließlich mögliche Chancen des Ansatzes zu sondieren.

3.3. Umsonstökonomische Praxis und symbolisch (-geschlechtliche) Aufladungen

Wenn politische Praxis im Allgemeinen und Umsonstökonomie im Besonderen betrachtet werden, sollten Aspekte der subjektiven und symbolischen Aufladung stets Beachtung finden. Es muss also bei einer Einschätzung einer Praxisform auch darum gehen, inwieweit sie durch subjektive Motivationen von Individuen bedingt ist und diese gleichzeitig (re-)produziert. Dies ist aber deshalb nicht mit einem „cui bono" zu verwechseln, weil es aus der Perspektive kritischer Theorie nicht darum geht, die Zielorientierung der Einzelnen auf ihre Werte hin abzuklopfen und dann sofort wieder unmittelbar neu zu bewerten. Es geht „erklärender Kritik" nicht darum, Handlungsvorgaben auf einer individuellen Ebene zu machen oder moralisierende Korrektive einzuführen. Im Gegenteil ist das normative Moment der Kritik auf einer abstrakten Ebene verortet: Kritisiert wird die gesellschaftliche Synthesis als solche, als notwendigerweise Widersprüche hervorbringende. Diese Widersprüche ziehen sich durch alle (Abstraktions)-Ebenen der Gesellschaft und stellen auch für individuelle Praxis insofern eine Grenze dar, als es kein „außen" gibt. (Manche) Widersprüche mögen im Hier und Jetzt ver- und bearbeitbar sein, aber die Bewältigung von Widersprüchen schafft stets neue und lässt so die AkteurInnen der *Widerspruchsmatrix* als solcher nie endgültig entkommen. Der Kerngehalt dieser Matrix lässt sich mit Verweis auf neuere kritisch-dialektische Theoriebildung am besten als „Wert-Abspaltung" fassen, wobei an die grundlegende marxistisch-feministische Theoriebildung zu Fragen der „Hausarbeit" und der vergeschlechtlichten Arbeitsteilung angeschlossen wird (Scholz 1992). Zu dieser selbst noch „ökonomisch-abstrakten" Problemstellung gesellt sich jedoch unmittelbar ein „subjektiver Aspekt", nämlich insofern, als die Frage der Vergeschlechtlichtung – anders als jene des gesellschaftlichen Naturverhältnisses,

auf dem Ökonomie aufbaut – ein *inneres Verhältnis* widerspiegelt, das zwischen und durch Individuen hindurch wirkt. Dieses innere Verhältnis ist wesentlich eines von Subjekt und Objekt, wie es etwa in der Hegelschen „Herr-Knecht" Parabel vorzufinden ist und als Spannung die gesamte psychoanalytische Tradition durchzieht. Um es halbwegs kurz zu halten, beschränke ich mich auf den Endeffekt dieser stark von (post-)strukturalistischen und feministischen Ideen beeinflussten Überlegungen. Dieses „innere Verhältnis" des Subjekts korreliert gemäß der Wert-Abspaltungstheorie in der Moderne in spezifischer Weise mit dem *äußeren Verhältnis* der „abstrakt-objektiven" Dimension (z.B. Ökonomie, Politik). Kritische Theorie versucht die Art und Weise dieser Vereinigung von Subjektivem und Objektivem unter dem Begriff „Fetischismus" zu fassen. Wichtig für das Verständnis des modernen Fetischismus ist es, einige meta-methodische Prämissen zu akzeptieren:

- Diese Perspektive stößt an die Grenzen formaler Wissenschaftlichkeit.
- Es drängt sich eine notwendig historische Perspektive auf das Subjekt (und Objekt) auf.
- Dies ist mit einem dialektisch-kritischen Zugang verknüpft.
- Darstellbar wird diese fetischistische Beziehung von Subjekt und Objekt erst auf einer *symbolischen Perspektive*, die Erkenntnis abseits der wissenschaftlichen Methode (und ihrer strikten Trennung von Fakt/Wert und Empirisches/Gedachtes) betrachtet.

Einfacher zusammengefasst: Eine Dimension des Symbolischen ist eminent wichtig, um nicht nur eine Kontinuität über die Abstraktionsniveaus hinweg zu gewährleisten, sondern auch um die im Subjekt, „dem Kleinsten", eingeschlossene Widersprüchlichkeit fassen zu können. Denn in unserer unmittelbaren Selbst-Reflexion, in der „Innenperspektive" des Subjekts, kommt wissenschaftliche Methode zwangsläufig an ihre Grenzen. Das heißt nun nicht, dass nicht symbolische Momente auch für die Betrachtung abstrakterer Tatbestände bis hin zum Verhältnis „Ökonomie-Politik" selbst von Relevanz wären. Allerdings sind die Subjektkritik sowie die Beschäftigung mit unmittelbaren Aspekten zwischenmenschlicher Praxis auf Grund ihrer Beschaffenheit um einiges stärker auf einen derartigen Zugang angewiesen. Marxistische Theorie hat dies lange Zeit übersehen und ist deshalb zu Recht von feministischen Interventionen in die Schranken gewiesen worden: Ihr Fokus auf das „Materielle" hat gerade die fetischistische Vermengung von „materiell und ideell" im warenproduzierenden Patriarchat krude verkannt. Tatsächlich müsste es aber darum gehen, die ursprünglichen Tendenzen des „westlichen (Neo-)Marxismus" aufzugreifen und sie mit der Dimension der (vornehmlich subjektiv bleibenden) Kritik des Symbolischen, wie sie v.a. von Seiten feministischer Theorie lanciert wurde, zu verknüpfen. Die Wert-Abspaltungs-Kritik versucht dies und hat folglich eine differenziertere Perspektive auf die Ökonomie, die z.B. auch über

differenzfeministische Erörterungen der Verbindung von Patriarchat und Kapitalismus hinausgeht.

In jener differenzfeministischen Tradition, die v.a. durch die sogenannten „Bielefelder Subsistenztheoretikerinnen" (Maria Mies, Claudia Werlhof, Veronika Bennholdt-Thomsen) Bekanntheit erlangte, wurde eine implizite symbolische Dimension der herrschenden geschlechtlichen Arbeitsteilung erstmals systematisch (und affirmativ gewendet) ans Tageslicht gebracht. Das moderne Patriarchat wurde so interpretiert, dass die „Tauschwertseite" männlich und herrschaftsförmig ist, während der Gebrauchswert auf einen weiblichen Kern verweist, der zugleich mit Natürlichkeit, Nachhaltigkeit und ökologischer Orientierung assoziiert wurde. Matriarchale Ordnungen seien demnach durch Gebrauchswertorientierung und insgesamt harmonisch-friedliche Verhältnisse geprägt, während patriarchale Organisation den mehr oder minder artifiziellen Tauschwert hervorbringe (und kultiviere), gewalttätig sei und die Umwelt zerstöre. So sehr diese Sicht ein offensichtlich vereinfachtes Weltbild transportiert und in ihrer unmittelbar normativ-moralisierenden Ausrichtung nicht zu überzeugen vermag, spiegelt sie eine gewisse Wahrheit der herrschenden Ordnung wider: Tatsächlich gibt es eine gewisse vergeschlechtlichte symbolische Trennung im Status Quo und sie wirkt sich besonders auf die „gesellschaftliche Arbeitsteilung" aus, wie sie durch vielfältige subjektive, kulturelle und unmittelbarer herrschaftsförmig-patriarchale Mechanismen abgesichert ist. Weiblichkeit wird dabei die (vermeintlich) symbolische „Konkretheit" zugewiesen, indem sie mit Friedlichkeit, Gemeinschaftsausrichtung, Fokus auf das Kleine und Häusliche, Natürlichkeit und dem Bezug auf das Unmittelbare assoziiert wird. Die Reproduktions- und Konsumarbeit ist deshalb auch stark weiblich markiert (z.B. Hausfrau, „Shoppen gehen", Zuständigkeit für die „emotionale Ökonomie", ästhetische Gestaltung des Heimes etc.). Insgesamt kann die „ökonomische Kleinteiligkeit" selbst als ein feminisiertes Moment gedacht werden.

Demgegenüber wird Männlichkeit mit einer nach außen gewandten Produktions- und geschäftstätigen Zirkulationsorientierung in Verbindung gebracht (formelle Arbeit, Zuständigkeit für die ökonomische Absicherung en gros, harte und kompetitive Ausrichtung auf den Markt, funktionale Rationalität des Ökonomischen etc.). Sie zielt auf Herrschaft im Abstrakten und die („tauschwertgetriebene") immanente Verwirklichung in der kapitalistischen Ökonomie ab.

Heutzutage hat sich diese binäre Aufteilung zweifelsohne empirisch pluralisiert, d.h. insbesondere, dass einzelne Individuen durchaus unterschiedliche Momente in sich vereinen können. Als gesamtgesellschaftliche Matrix taugt diese Gegenüberstellung jedoch insofern noch, als sie generalisiert, gewissermaßen als grundsätzliches kollektives Unbewusstes, immer noch weiterexistiert, was sich nicht nur in quantitativ weiterhin dominanten geschlechtergetrennten „Normalkarrieren" äußert, sondern in der Doppelbelastung von Frauen, die

nun partiell Weibliches und Männliches zugleich inkorporieren „dürfen", zugleich aber den herrschaftsförmigen Seiten der funktionalen Zuweisung (z.B. Reproduktionstätigkeiten, emotionale Ökonomie) unterworfen sind. Gleichzeitig wird ökonomische Führung („Top-Manager") immer noch stereotypisch Männern zugesprochen und eine „Verweiblichung" von Männern wird vehement abgewehrt[20].

Auf der Ebene der Auseinandersetzung mit Umsonst-„Ökonomie" spielen nun aber ohnehin weniger die ganz empirischen Fragen der Verteilung im „formellen Sektor" eine Rolle, es geht mehr um die grundsätzliche Artikulation der hegemonialen gesellschaftlichen Symbolebene in der (unmittelbaren) Praxis.

Ganz allgemein kann hier festgestellt werden, dass die meisten alternativ-ökonomische Konzepte viel mit der schon von den Bielefelderinnen beschworenen Gebrauchswert- oder Subsistenzorientierung zu tun haben. In gewisser Weise könnte – negativ gewendet – behauptet werden, dass es eine „real existierende Umsonstökonomie" gäbe, und zwar im Haushalt, den informellen Reproduktionstätigkeiten und der „aufgezwungenen Subsistenz" der (globalen) Elendsverwaltung. Diese negativ existierende und als solches äußerst relevante „Ökonomie" ist jedoch weder eine emanzipatorisch motivierte noch sonst wie besonders wünschenswerte Sache. Sie ist vielmehr die dialektisch verwiesene Kehrseite der „formellen Ökonomie" und ihr unsagbares Anderes[21]. Aber auch Momente der „bewussten Umsonstökonomie" als emanzipatorischer Praxisversuch zielen umfassender symbolisch auf das Kleinteilige, bedachte, Nischen schaffende und Gemeinschaftliche ab und wenden sich regelmäßig gegen jene Aspekte der herrschenden Ökonomie, die am stärksten männlich konnotiert sind, wie „großteiliges Planen", „abstrakt-rationales (Kosten-/Nutzen-)Kalkül" oder Organisation von „oben herab". Umsonstökonomie könnte dabei als insofern potentiell effeminierte Praxis bezeichnet werden, als sie nicht nur diese Orientierungen übernimmt, sondern möglicherweise auch weibliche AkteurInnen in dieser Praxisform die ihnen zugewiesenen gewohnten Rollenmuster reproduzieren. So etwa die Kleinteiligkeit, den „Nestbau" bis hin zur ästhetischen

20 In diesem Zusammenhang können Überlegungen zu „hegemonialen Männlichkeiten" (Connell 2006) konkreteren Aufschluss geben über Bewältigungsstrategien und Abwehrmechanismen. Die grundsätzliche Unmöglichkeit einer umfassenden „doppelten Vergesellschaftung" des Mannes ist jedoch in seiner gesellschaftlichen Rolle selbst begründet: als Dominierender und aktiver Part patriarchaler Gesellschaft kommt ihm die Funktion der Aufrechterhaltung des Herrschaftsgefälles schlechthin zu. Die Verteidigung des symbolisch Männlichen (auf vielen Fronten und auf teilweise „versteckte" Arten) ist deshalb nicht nur im Sinne der Sicherung von Privilegien zu verstehen, sondern stellt eine systemische Notwendigkeit dar, die intrinsisch mit der Grundgestalt der herrschenden Gesellschaft als sowohl patriarchaler als auch warenproduzierender verknüpft ist.

21 In diesem Sinne kann und wird sie – wie die obige Begriffsbestimmung schon erwiesen hat – auch nie vollständig als „Ökonomisches" anerkannt werden. Versuche der „Bezahlung für Hausarbeit" sind deshalb wohl auch aus einer pragmatischen, immanenten Kampf-Perspektive eher fehlplatziert, weil sie strategisch auf „ungünstige" Widersprüche stoßend.

Ausgestaltung von Räumen, die Abwehr alles Funktional(-Männlichen) und den Rückzug vor den männlich konnotierten (politischen) Organisationsaufgaben im Öffentlichen zugunsten der „sicheren" Organisation im (relativ) Privaten. Hinzu kommen typische Konsum- und Reproduktionsarbeiten wie etwa die Reinigung, das Schlichten von Gegenständen in einem Umsonstladen etc. Das heißt natürlich nicht, dass nicht auch Männer sich in umsonstökonomischen Praxen wohlfühlen können – einerseits z.B. auf Grund eines eigenen Scheiterns an den hegemonialen Männlichkeitskonzepten und der dadurch gerne in Kauf genommenen differenten Geschlechterrolle, andererseits aber auch im Sinne einer weiteren, sekundären geschlechtlichen Arbeitsteilung innerhalb des „abgespaltenen" Bereichs der Umsonstökonomie, wie etwa Konzentrieren auf die Außenorientierung, Zugang auf das „Publikum", Versuchen der Öffnung für die breite Allgemeinheit etc. Aspekte dieser Arbeitsteilung sind nicht nur in umsonstökonomischen Praxen vorzufinden, die Umsonstökonomie bietet ihr jedoch – so meine These – durch ihre von vorne herein weiblich codierte Markierung eine spezifische symbolisch-performative Basis. Wird diese vergeschlechtlichte Symbolik mit den obigen kritischen Überlegungen zur Abstraktion der Kategorien Gebrauchswert/Tauschwert von ihrer gesamtgesellschaftlichen Gültigkeit in Verbindung gebracht, so ergeben sich hier einige Gefahren der funktionalen Reproduktion von Geschlechterideologien und -subjektivitäten.

Grundsätzlich muss davon ausgegangen werden, dass die Perspektive der Subsistenz aus den obigen Gründen nicht taugen kann, ja selbst noch einer gewissen (reaktionär-rückwärtsgewandten, anti-technologischen und gesellschaftsfeindlichen) Ideologie geschuldet ist, die nicht ausschließlich, aber vielleicht gehäuft bei weiblich sozialisierten Menschen auftreten mag. Kann die klassisch marxistische Erkenntnisbrille, die bloß auf die „Produktion im Großen" und die damit verbundenen Klassenverhältnisse fokussierte, als strukturell männlich dechiffriert werden, so müsste die alternativökonomische Perspektive als die einer weiblichen Erkenntnisprivilegierung entsprechende Brille verstanden werden. Das Kleinteilige, die Perspektive auf das Private und die Wirtschaft „von unten" könnten damit auch als bewegungspraktische Sublimierung der eigenen Erfahrungen mit einer sozialisatorischen Orientierung hin zur reproduktiven Ökonomie (des Haushalts) und der daraus resultierenden Ablehnung der „formellen Ökonomie" und ihrer Konkurrenz- und Machtlogik gedacht werden. D.h. nicht nur, dass weibliche AktivistInnen sich der Gefahr einer „sekundären (versteckten) Reproduktion" der eigenen Geschlechterstereotypen bewusst sein müssten, sondern auch, dass die Zurückweisung des Männlich-Abstrakten (Ökonomischen) eine falsche Unmittelbarkeit darstellt. Denn auf den ersten Blick mag die Ablehnung der „männlichen Werte" (des Ökonomischen) in der Umsonstökonomie ja – trotz der weiblichen Aufladung der entgegengesetzten Werte – ein Desiderat darstellen, mögen die (symbolischen) Praxen der kleinteiligen „(Haus-)Wirtschaft" – ganz im Sinne der Bielefelder Subsistenzperspektive – als

vorteilhaft angesehen werden. Die Perspektive der Kritik der Politischen Ökonomie hat jedoch erwiesen, dass der „Keimformgedanke" nicht konsequent durchzuhalten ist, sondern höchstens als bewusst partikular verstandene Praxis sinnvoll sein mag. Dies bedeutet aber ebenso, dass hier (potentiell) eine Illusion der Emanzipation im Kleinen angestrebt wird, die sich ihrer geschlechtlichen Markierung und deren funktionaler Einbettung nicht bewusst ist. Denn auch Versuche der Emanzipation von einer vergeschlechtlichten Arbeitsteilung bzw. ihrer Rollenmodelle werden nicht nur von den (versteckten) Kontinuitäten eines gewissen, ganz immanenten, Bias in der Umsonstökonomie konterkariert, sondern sind schlussendlich ebenso nur in einer gesamtgesellschaftlichen Perspektive möglich. Dies verweist nun natürlich wieder auf die (wohl größtenteils männlich codierte) Sphäre der öffentlichen politischen Aktivität und Veränderung, was die grundlegende Aporie der Umsonstökonomie hinsichtlich der patriarchalen symbolischen Herrschaft bzw. ihre widersprüchliche Re-Aktualisierung bestätigt: Die Ablehnung der einen (herrschaftsförmigen) Widerspruchsseite kommt nicht umhin, auf die andere verwiesen zu bleiben, gerade weil schlussendlich eine Transzendenz von beiden relational aufeinander verwiesenen Momenten angestrebt wird. Das Weibliche als unterworfenes „Anderes" kann sich stets nur im Durchgang durch das Männliche transzendieren – auch und gerade, wenn es die Abschaffung der starren Geschlechterbinarität als solcher anstrebt.

All dies bedeutet nun nicht automatisch, dass „antipolitische", oftmals weiblich codierte Praxisformen keinerlei emanzipatorischen Gehalt hätten, dass nicht auf einer subjektiven Ebene gerade durch die Reflexion dieser Probleme ein persönliches und gruppenmäßiges Wachsen an der Widerspruchsbearbeitung möglich ist – im Gegenteil. Insbesondere männlich sozialisierte Menschen sollten sich regelmäßig an diesen Praxisformen messen und sie auch in der Funktion des eigenen Ver-Lernens männlichen Herrschaftsverhaltens betrachten. Es gilt also ganz generell auch die umgekehrte Regel: Die Überwindung der repressiven Geschlechterbinarität ist nicht alleine auf Basis „männlicher" Prinzipien möglich, sondern stets auf das weibliche Andere verwiesen. Im Falle der umsonstökonomischen Praxis kann allerdings wie gesagt nicht von einer hegemonial-männlich geprägten symbolischen Aufladung ausgegangen werden, weshalb hier die Frage der Auslassung eher umgekehrt zu stellen ist.[22]

Die geschlechtliche Aufladung der Praxen ist insgesamt – wie schon eingangs erwähnt – nichts Verwerfliches, Unmoralisches oder einfach Ablegbares (was den Umkehrschluss zuließe, dass die – partielle – Reproduktion von diesen und jeglichen Geschlechtlichkeiten per se schon anzukreiden wäre). Mein Anspruch

[22] Nach diesem kurzen Abriss könnten nun alle bisher entwickelten Gedanken auf den unterschiedlichen Abstraktionsebenen im Lichte dieser symbolischen Perspektive betrachtet werden und erhielten dann eine spezifische einschlägige Formaufladung. Dies überlasse ich hier der Kreativität des/der LeserIn bzw. späteren Arbeiten.

war es, für gewisse Grenzen der Praxis zu sensibilisieren. Grundsätzlich bleibt es den AkteurInnen in emanzipatorischen Bewegungen überlassen, die Konsequenzen daraus zu ziehen. Trotzdem werde ich nun abschließend einige eigene Überlegungen aus diesem kritischen Durchgang ableiten, die die mögliche Potentiale der Praxisform „Umsonstökonomie" nochmals stärker herauspräparieren sollen.

4. Conclusio: Potentiale der Umsonstökonomie

Bisher habe ich zahlreiche Schwächen sowohl des Konzepts als auch der Praxis Umsonstökonomie angeführt. Als markanteste Kritikpunkte kristallisierten sich dabei heraus: der falsche Ökonomiebegriff, welcher einen „methodischen Individualismus" der Kategorien voraussetzt; die mangelnde Perspektive auf die Kontextualisierung der eigenen Praxis; die reduktionistische Zirkulations- und Gebrauchswertorientierung; ein damit verbundener gewisser „kleinteiliger" (und wenn gewollt „kleinbürgerlicher") Utopismus; die fehlende Berücksichtigung politischer Praxis im strikten Sinne; die Reproduktion gewisser geschlechtlich-symbolischer Dimensionen der Wert-Abspaltung durch die (gesamten) Kategorien der Umsonstökonomie hindurch. All diese Schwierigkeiten sind konzeptueller Natur und wie schon erwähnt nicht unmittelbar auf einzelne Praxen herunterbrechbar.

Neben diesen Schwierigkeiten mögen die positiven Aspekte eher oberflächlich erscheinen. So ist die Versorgung mit nutzbaren Dingen sicherlich eher ein Nebenzweck, selbst wenn der „Überschuss" in Gesellschaften des Zentrums immer noch manch brauchbare Dinge einer sinnvollen Nutzung zuführt. Alleine dieser Nebenzweck würde die aufwendige Praxis von unten wohl nicht rechtfertigen. Auch die Perspektive einer „Gemeinschaftsorientierung" wird durch die obigen Punkte relativiert. Offensichtlich kann in umsonstökonomischen Netzwerken ein anderer Umgang gelernt werden, was emanzipatorische Effekte erzeugen kann und allen Beteiligten in ihrem persönlichen Leben helfen mag. Aber diese Effekte sind dabei eher weniger ein Spezifikum umsonstökonomischer Praxis, könnten vielmehr in zahlreichen anderen Praxen genauso gut (oder besser) erzielt werden. Die Sensibilisierung für das „eigene Wirtschaften" ist als solche und ohne weitere (durchaus anspruchsvolle) theoretischer Unterfütterung ohnehin eher gefährdet ins Ideologische abzugleiten, als sie eine wirklich transzendente Perspektive zu eröffnen vermag.

Paradoxerweise liegt jedoch gerade in der Frage der Transzendenz die möglicherweise größte Stärke der Umsonstökonomie begründet. Diese lässt sich jedoch nur über einen „Umweg" erschließen. Eigentlich hat Umsonstökonomie ja den Anspruch eine „ökonomische Praxis" zu sein, das Moment der „politischen

Praxis“ steht also nicht explizit im Vordergrund. AkteurInnen bringen natürlich ihre (zusätzlichen) „politischen“ Einstellungen mit, die das Gesamtprojekt der Umsonstökonomie prägen. Darüber hinaus wird jedoch eine Diskussion der politischen Ausrichtung der Umsonstökonomie als solcher durch ihre Fokussierung auf die „ökonomischen Seiten“, wie etwa die Dienstleistungen in Umsonstläden oder den gebrauchswertorientierten Austausch von Dingen in umsonstökonomischen Nutzungsgemeinschaften o.ä. eingeschränkt. Nun könnte – im Sinne der durch die Kritik erlangten Reduktion des eigentlichen „ökonomischen“ Gehalts – die Frage nach der politischen Ausrichtung von Umsonstökonomie trotzdem gestellt werden. Die obige Überlegung zur Politik der Transzendenz und Immanenz aufgreifend, müsste Umsonstökonomie wohl eindeutig als Praxis der Transzendenz betrachtet werden. Sie kämpft weniger gegen bestehende Herrschaftsstrukturen, sondern versucht etwas Neues zu schaffen. Betrachtet eins Umsonstökonomie nun aber als vornehmlich politische Praxis – wofür unter anderem auch die immer wieder auftauchende Notwendigkeit einer Anbindung an soziale Bewegungen und die politische Außenperspektive spricht –, so erscheint das „Ökonomische“ tatsächlich als eher sinnloses Beiwerk. U.a. mögen sich die Beteiligten dann fragen, warum sie all die mühsame Tätigkeit, die diesem Beiwerk dient, überhaupt auf sich nehmen und nicht andere Praxen ohne diesen Ballast vorziehen sollten. Hierfür gibt es m.E. einen gewichtigen Grund, der gewissermaßen als Umdrehung und Nutzbarmachung der fetischistischen Verkehrung, die hier begründet ist, betrachtet werden könnte: Umsonstökonomie kann immanent wohl tatsächlich bloß eine „fragmentierte Keimform“ im Sinne realer Gebrochenheit und Widersprüchlichkeit verstanden werden. Sie weist an sich kein ernstzunehmendes „ökonomisches Moment“ auf und ist so eine recht paradoxe politische Praxis, die als etwas anderes firmiert, als sie eigentlich ist. Sind sich die AkteurInnen dieser Widersprüchlichkeijedoch bewusst, so liegt gerade in ihr eine ungemeine Stärke begründet, die sie von anderen (immanenten) Praxen, die in die Öffentlichkeit intervenieren, unterscheidet. Denn in der ideologischen Außenwahrnehmung auf „die Wirtschaft“, wie sie beim allergrößten Teil der Bevölkerung anzutreffen ist, muss das Konzept einer „Ökonomie im Kleinen“ in der noch dazu alles umsonst ist, ein beträchtliches Aufsehen erregen. Es kann zu einem Bruch in der (ökonomischen) Realitätswahrnehmung führen, gerade weil eine individualisiert-ideologische Perspektive auf die Ökonomie vorherrschend ist, die gleichzeitig die kapitalistischen Kategorien Arbeit, Geld, Ware und Wert naturalisiert. Die „Natürlichkeit“ dieser gesellschaftlichen Fetische ist derartig in die Subjekte eingesunken, dass ein – wie auch immer beschränkter – Bruch einen ernstzunehmenden individuellen Effekt darstellen kann. Zugleich bietet die umsonstökonomische Praxis – politisch betrachtet – ein Potential, um das sie fast alle Gruppen, die eine breitere Außenwirkung

erzielen möchten und ihre Inhalte zu vermitteln trachten, beneiden müssten: Eine große Anzahl von Menschen wird durch den Schein einer „Ökonomie im Kleinen", in der alles umsonst ist, angelockt und diese Menschen bringen wohl oftmals eine gewisse Grundoffenheit für (andere) linke Inhalte auf, die – wenn vorsichtig und bewusst gehandhabt – zahlreiche Möglichkeiten der Vermittlung eröffnet. Dabei wird ein weiterer wünschenswerter Effekt erzielt: Menschen, die mit der Motivation der unmittelbaren materiellen Bedürfnisse den Laden aufsuchen (also solche, die gemeinhin den „unteren" gesellschaftlichen Schichten angehören) und solche, die sich aus idealistischen Motiven, eventuell gerade auf Grund eines expliziten (natürlich selbst noch ideologischen) Interesses an der „Alternativökonomie" beteiligen (und regelmäßig aus privilegierteren Schichten kommen) treffen recht ungezwungen und unmittelbar aufeinander. Dies gilt natürlich auch für den direkten Kontakt von AktivistInnen (die ja selbst zumindest hierzulande eher selten besonders „proletarischer" Herkunft sind) und möglichen InteressentInnen und TeilnehmerInnen. Es ist also gerade die paradoxe Positionierung von Umsonstökonomie an der Grenze von (immanenter) Politik und Ökonomie (bzw. transzendenter Politik), die zahlreiche einzigartige Chancen bietet.

Dies setzt nun aber voraus, dass die notwendige und wünschenswerte Gemeinschafts- und Innenorientierung mit der eigentlichen Stärke des Konzepts – einer spezifischen Außenwirkung – sinnvoll vermittelt wird. Hier sind die Gefahren der Überschätzung der ökonomischen Seite bzw. die mangelnde theoretische Durchdringung des Verhältnisses Politik-Ökonomie in der eigenen Praxis die eine Seite der Medaille. Die andere liegt in der Unterschätzung und konsequenten Fehlbetrachtung der politischen Seite begründet. Eine solche kann sich als fehlende bewusste Auseinandersetzung mit der Außenorientierung, einer Anbindung an soziale Bewegungen und der organisatorischen Verstetigung im Kontext jener äußern; sie kann jedoch auch, den Fehlern der falschen Bestimmung des politischen Moments aufsitzend, in einer allzu starken (unbewussten) politischen Färbung von umsonstökonomischer Praxis im eigentlichen Sinne resultieren. Denn AkteurInnen der Umsonstökonomie bringen regelmäßig auch Erfahrungen aus anderen Emanzipationsbestrebungen mit und geben der eigenen Praxis so – notwendigerweise – einen gewissen Bias. Dies ist zwar grundsätzlich nicht schlecht, wird allerdings dann zum Problem, wenn es mit der eigentlichen Stärke des Ansatzes – der prinzipiellen Offenheit und Neutralität, die durch das Prinzip „Ökonomie" nach außen kommuniziert wird – allzu unmittelbar im Konflikt steht. Während nämlich bei anderen emanzipatorischen Praxen das offensive Vertreten eigener emanzipatorischer Werte und der inkludierende Effekt, den dies auf andere (Gleichgesinnte) hat, positive Wirkungen zeigen kann, sind bei der Umsonstökonomie die exkludierenden Effekte, welche die Gruppendynamik auf ein Gros des sonst angesprochenen „Außen", der mehr oder

weniger unemanzipierten „Normalbevölkerung" hat, ein starkes Gegenargument gegen subkulturelle Prägung, gegen offensive Ausschlüsse und die ganz offene und plakative Vermittlung von (offensichtlich) radikalen politischen Botschaften. Dies würde der Stärke des Konzepts mittelfristig entgegenarbeiten und tatsächlich die spezifischen Potentiale von Umsonstökonomie als fragmentierter „Keimform" einer größeren sozialen Bewegung versanden lassen. Wie alle anderen Praxisformen auch weist Umsonstökonomie gewisse wünschenswerte und manche weniger angenehme Seiten auf, die sich hier vielleicht schärfer als in anderen Ansätzen an der Grenze zwischen „Innen- und Gemeinschaftsorientierung" und „Außen- und Wirkungsorientierung" artikulieren. AktivistInnen müssen sich entscheiden, wo für sie die Prioritäten liegen. Diese Prioritätensetzung sollte aber möglichst bewusst vor sich gehen und die allgemeinen, konzeptuellen wie auch spezifischeren, praktischen Grenzen von emanzipativem Handeln im Auge behalten werden. In diesem Sinne sollte Umsonstökonomie nicht nur ihren Möglichkeitsrahmen (aus der Perspektive der Kritik der Politischen Ökonomie) reflektieren, sie sollte sich auch beständig mit den Widersprüchen ihrer eigenen, individuell und kollektiv erfahrenen Praxen auseinandersetzen. Ich hoffe mit diesem Artikel insbesondere einen neuen Impuls in diese Auseinandersetzung eingebracht zu haben: das Nachdenken über die *politische Praxisform Umsonstökonomie*. Denn ebenso, wie auf der anderen Seite „politizistische" Linke oftmals Aspekte des Kleinteiligen, der Reproduktion und der „gelebten Utopien" vergessen, scheint mir jener Kontext, in dem auch die Umsonstökonomie angesiedelt ist, die Frage des Politischen allzu schnell abzuhandeln. Eine emanzipatorische Bewegung hat allerdings nur Chancen, wenn sie beide Seiten der modernen Widerspruchsmatrix Politik-Ökonomie gleichermaßen bearbeitet. Hierfür wäre eine gesteigerte Kommunikation unterschiedlicher Bewegungssegmente sicherlich von Vorteil. Letztlich kommt aber wohl niemand an der umfassenden Auseinandersetzung mit den je eigenen Reduktionismen vorbei. Dabei ist die Hinterfragung der (vermeintlichen) „Stärke" der eigenen Praxis sicherlich ein guter Ausgangspunkt, denn es sind meist jene distinktiven Merkmale, die zu Abschattung nach außen und Desinteresse an (anderen) Bewegungspraxen führen. Genau in diesem Sinne müsste sich Umsonstökonomie – wie jedes andere emanzipatorisches Unterfangen auch – als Teil einer *gemeinsamen sozialen Bewegung* verstehen. Als solche könnte sie überhaupt nur dann Erfolg haben, wenn sie sich sowohl „arbeitsteilig" segmentiert eigene Zusammenhänge mit eigenen Zielen begründet, als auch ihre Verwobenheit in FreundInnenschaften, „Bündnisse", soziale Netze, öffentlich-politische Repräsentationen und viele andere Formen des Gemeinsam-Werdens wahrnimmt und sie bewusst vorantreibt. Kritische Theorie kann hier nur die Rolle eines Wegweisers einnehmen, letzten Endes aber nicht das Beschreiten des mühsamen Weges abnehmen.

Literatur

Connell, R.W. 2006. *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Hamburg: VSA.

Habermann, F. 2007. Umsonstökonomie. *In ABC der Alternativen*, ed. Brand, UL, Bettina;Thimmel, Stefan. Hamburg: VSA.

Kurz, R. 1994. *Kollaps der Modernisierung* Leipzig: Reclam.

Kurz, R. 1997. Antiökonomie und Antipolitik. Zur Reformulierung der sozialen Emanzipation nach dem Ende des „Marxismus". Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft 19: 51-105.

Kurz, R. 2008. Der Unwert des Unwissens. Exit - Kritik und Krise der Warengesellschaft 5.

Marx, K. 1974a. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökomomie. Band 3.* Vol. MEW 25 of. Berlin: Dietz.

Marx, K. 1974b. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie.* Berlin Dietz.

Marx, K. 1975a. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1.* Berlin: Dietz.

Marx, K. 1975b. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 2.* Vol. MEW 24 of. Berlin: Dietz.

Notz, G. 2011. *Theorien alternativen Wirtschaftens. Fenster in eine andere Welt.* Stuttgart: Schmetterling.

Ortlieb, C.P. 2004. Markt Märchen. EXIT. Krise und Kritik der Warengesellschaft, no. 1: 166-84.

Rentschler, F. 2004. Der Zwang zur Selbstunterwerfung. Fordern und Fördern im aktivierenden Staat. In *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 201-29.

Scholz, R. 1992. Der Wert ist der Mann. Thesen zu Wertvergesellschaftung und Geschlechterverhältnis. In *Krisis*, 19-52. Bad Honnef: Horlemann.

Robert Kurz

KULTURINDUSTRIE IM 21. JAHRHUNDERT

Zur Aktualität des Konzepts von Adorno und Horkheimer

Vorbemerkung: Der folgende Essay ist die verschriftlichte und erweiterte Fassung eines Referats im Rahmen der Vorlesungsreihe „A Indústria Cultural No Século 21“, das am 21. November 2010 in der „Alliance Française“ (São Paulo) gehalten wurde.

Es gibt Texte, die schon veraltet sind, wenn sie das Licht der Welt erblicken. Und es gibt Texte, die selbst im Alter von hundert Jahren frisch und aufregend wirken. Das Buch „Dialektik der Aufklärung“ von Adorno und Horkheimer, in dem das berühmte Kapitel über die Kulturindustrie enthalten ist, erschien zuerst im Jahr 1944. Kann man nach so langer Zeit noch von einer Aktualität der dort formulierten Ideen sprechen?

Für das postmoderne Denken im weitesten Sinne lautet die Antwort eindeutig: Nein. Aus dieser in den letzten Jahrzehnten dominant gewordenen Sicht wird gegen den Begriff der Kulturindustrie gern der Vorwurf erhoben, er beinhalte einen konservativen „Kulturpessimismus“. Was soll schlecht sein an der Industrialisierung der Kultur? Finden sich darin nicht Potentiale der Freiheit und des Fortschritts, die von allen Menschen genutzt werden können? Die postmoderne Kultur- und Pop-Linke glaubte sich in ihrer medialen Versiertheit, um nicht zu sagen Blasiertheit, jenseits eines „altmodischen“ Denkens der kritischen Theorie. Womit sie allerdings nur ihren eigenen Charakter als den einer bloß modischen Erscheinung demonstrierte. Inzwischen ist der postmoderne Pop-Betrieb ein wenig in die Jahre gekommen, und seine einstigen Protagonisten haben sich eine fast schon großväterliche Aura zugelegt. Unversehens drohen sie in Bezug auf ihr eigenes Metier als kulturelle Berufsjugendliche selber konservativ zu werden. Gerade in dieser Situation ist es von Interesse, das kritische Konzept der Kulturindustrie und die dagegen erhobenen postmodernen Vorwürfe noch einmal mit anderen Augen zu betrachten.

Von der bildungsbürgerlichen Scheinkritik zum postmodernen Kult der Oberflächlichkeit

Zu klären wäre zunächst einmal die Frage, was überhaupt unter „Kulturpessimismus" zu verstehen ist. In der postmodernen Diktion, die sowieso eher assoziativ verfährt, scheint die schiere denunziatorische Zuordnung schon für sich selbst zu sprechen, ohne einer genaueren Begründung zu bedürfen. Irgendwie schlüpft dabei der pejorative Hinweis auf eine „bildungsbürgerliche" Haltung in die abwehrende Argumentation ein, der ebenso assoziativ und unbestimmt bleibt. Tatsächlich ist das „Bildungsbürgertum", dem die strikte Differenz von U- und E-Kultur entspricht, ein ziemlich spezifisches deutsches Phänomen. Die „ernste" oder „hochkulturelle" Literatur, Musik usw. soll nicht von einer als grundsätzlich seicht verstandenen „Unterhaltung" befleckt werden, wie die akademische Lehre und Forschung nicht von einer auf Gemeinverständlichkeit geeichten „Populärwissenschaft".

Wenn das klassische Bildungsbürgertum vor allem in Deutschland über die Oberflächlichkeit der modernen Kommerz-Kultur die Nase rümpft, ist das allerdings nicht mehr als ein leerer Gestus. Denn diese Kritik bleibt selber oberflächlich, weil sie sich ganz auf die äußeren Darstellungsmodi kapriziert, während der gesellschaftliche Inhalt und der politisch-ökonomische Kern dieser Hervorbringungen verschwiegen werden müssen und weitgehend unreflektiert bleiben. Diese Art von „Kulturpessimismus" ist eine rein innerkapitalistische Reaktionsbildung. Je mehr ein unbestimmtes und mystifiziertes „inneres Wesen" der hohen bürgerlich-aufklärerischen Kultur abstrakt beschworen wird, desto unwesentlicher erscheint die bildungsbürgerliche Bekreuzigung gegen die Kulturindustrie. Dahinter verbirgt sich ein peinlicher Sachverhalt. Die seichte Unterhaltung und die populäre Simplifizierung sind nämlich nur die Kehrseite des hochgradig ideologisch aufgeladenen Charakters der „ernsten" bürgerlichen Kunst und Wissenschaft selbst, der damit zur Kenntlichkeit gebracht wird. Dass letztere sich nur deshalb nicht verkaufen muss, weil sie zuvor schon vom Staat zu Repräsentationszwecken gekauft wurde, zeigt die gemeinsame Abkunft, wobei das Geld im Staat und der Staat im Geld sich bestätigt. Es ist eigentlich die unfreiwillige Enthüllung dieses Zusammenhangs, die den bildungsbürgerlichen Kulturkritikern an der Industrialisierung der Kultur missfällt, weil damit ihre eigene Existenz desavouiert wird. Für die heutigen kläglichen und kapitalistisch prekarisierten Reste der bürgerlichen Hochkulturschranzen ist die Distanz zur kulturellen Oberflächlichkeit vollends zusammengebrochen, sodass ihre Attitüde nur noch als Realsatire zu verstehen ist.

Nun kann man Adorno und Horkheimer zwar nicht umstandslos von einem „bildungsbürgerlichen" Milieu-Patriotismus freisprechen. Dieser ist bei ihnen aber selber eher in der Darstellungsweise als im kritischen Inhalt zu finden. Wenn

die postmoderne „Kritik der Kritik“ sich vor allem auf erstere kapriziert, dann sagt sie wieder mehr über sich selber aus als über den von ihr zurückgewiesenen Gegenstand. Tatsächlich sind dem postmodernen Kulturalismus die Klamotten, die Accessoires, das „Styling“ und der Habitus allemal wichtiger als das, was darin ausgedrückt wird. Die unwahre, selber oberflächliche Kritik des Bildungsbürgertums an der Oberflächlichkeit schlägt um in einen affirmativen postmodernen Kult der Oberflächlichkeit. Die unmittelbare Erscheinung soll sich von ihrem Wesen emanzipiert haben. Dem entspricht der positivistische Denkmodus, der die Inhalte einer leeren formalen Methode unterwirft und sie zur Gleich-Gültigkeit verdammt.

Die explizite Feier des Äußerlichen, von der die konservative Kulturkritik und nebulöse Beschwörung einer „Innerlichkeit“ bloß umgedreht wird, ist natürlich nichts Neues. Sie kehrt periodisch wieder, auch wenn sie in der Postmoderne sozusagen ihre spät- und krisenkapitalistische Apotheose erfahren hat. In seinem kritischen Essay über die „romantische Schule“ (1833) nimmt Heinrich Heine in gewisser Weise ähnliche Haltungen und Vorgehensweisen aufs Korn, um den Selbstauflösungsprozess der Romantik zu kennzeichnen: „Bei den Nachahmern Fouqués wie bei den Nachahmern des Walter Scott ist diese Manier, statt der inneren Natur der Menschen und Dinge nur ihre äußere Erscheinung und das Kostüm zu schildern, noch trübseliger ausgebildet. Diese flache Art und leichte Weise grassiert heutigentags in Deutschland ebenso gut wie in England und Frankreich. Wenn auch die Darstellungen nicht mehr die Ritterzeit verherrlichen, sondern auch unsere moderne Zustände betreffen, so ist es doch noch immer die vorige Manier, die statt der Wesenheit der Erscheinung nur das Zufällige derselben auffasst. Statt Menschenkenntnis bekunden unsere neueren Romanciers bloß Kleiderkenntnis, und sie fußen vielleicht auf dem Sprichwort: Kleider machen Leute“.

Es ist oft gesagt worden, und keineswegs nur von konservativer Seite, dass die Reduktion der Gegenstände auf ihre Phänomenologie und geradezu auf ihre Fassade ebenso wie der sowohl ästhetische als auch epistemische Formalismus untrügliche Merkmale von kulturellen oder gesellschaftlichen Erschöpfungs- und Auflösungsprozessen sind; sei es einer sozialen Formation, einer Epoche, eines kulturellen Musters oder auch nur einer bestimmten Schule. Auf unseren Gegenstand angewendet, geht es dabei aber nicht bloß um Auslaufmodelle der Postmoderne, sondern diese selbst ist schon als solche und insgesamt ein Auslaufmodell der kapitalistischen Moderne in jedweder Hinsicht. Der postmoderne Kostümball stellte nie etwas anderes dar als eine noch nicht einmal besonders frivole, sondern eher langweilige Mittelschichts-Party in Zeiten der Pest. Eine Metapher übrigens, mit der Roswitha Scholz schon in den 1990er Jahren den historischen Fasching der Postmoderne als zum Scheitern verurteilte Flucht in die Luftschlösser des Kasinokapitalismus gekennzeichnet hatte. Daran

hat sich im ideologischen Bewusstsein des postmodernen Sozialcharakters trotz heftigster Krisenschübe bis heute wenig geändert. Je mehr die „Kreativität" beschworen wird, desto einfallsloser erweist sich die Präsentation des Zufälligen und Äußerlichen. Es ist nicht die Schöpfung eines Neuen, die im Affekt gegen die Wesensbestimmung zum Ausdruck kommt, sondern die Flucht vor dem negativen und nachgerade erbärmlichen Wesen der eigenen Daseinswirklichkeit.

Die Hypostase der äußeren kulturellen und methodologischen Hülle vernebelt gerade die zentrale Ursache der Vergleichgültigung, nämlich die allgemeine und übergeordnete gesellschaftliche Form als substantiellen Inhalt, dem auch die Kulturindustrie immer schon angehört. Das im eigentlichen Sinne „Bürgerliche" an der herrschenden kulturellen Sphäre ist nicht ein konservativer Gestus der Philologenverbands-„Bildung", sondern der Warencharakter ihrer Produkte, der diese in das Reich der „abstrakten Arbeit" eingliedert und sie ebenso wie Design-Möbel oder Design-Food zu abstrakten Elementen in der Metamorphose des Kapitals degradiert. Den U- oder E-Charakter können sich dabei die Protagonisten gegenseitig in die Haare schmieren.

Ironischerweise lügen sich das klassische Bildungsbürgertum und seine heutigen Verfallsgestalten nicht anders über dieses negative Wesen der kapitalistischen Kultur hinweg als der medial surfende Postmodernismus. Beide reflektieren nur verschiedene Stadien der kapitalistischen Entwicklung auf dieselbe affirmative Weise. Der Kulturpessimismus ist konservativ und die postmoderne positive Besetzung der Kulturindustrie nur noch pseudo-„fortschrittlich" in demselben kapitalistischen Kontinuum, das von keiner Seite transzendiert wird. Deshalb findet sich die Differenz auch nur hinsichtlich der Verpackungen oder Frisuren, während die identische kategoriale Bestimmung ausgeblendet bleibt und die gemeinsame Lächerlichkeit nicht empfunden werden kann. Wenn sie übereinander lachen, lachen sie immer nur über sich selbst.

Elitäre oder emanzipatorische Kulturkritik?

Der konservative Kulturpessimismus ist elitär bis auf die Knochen und nur von diesem Standpunkt aus pseudo-kritisch gegen die geistige Fließbandproduktion. Die Kultur soll angeblich deswegen zusammen mit dem Abendland zugrunde gehen, weil sie nicht mehr den „eingebildeten" Oberschichten vorbehalten bleibt, sondern überhaupt den Charakter einer Massenkultur annimmt. Die kritisierte Seichtigkeit, Oberflächlichkeit und Vulgarität der Kulturindustrie wird also direkt darauf zurückgeführt, dass sie für die große Mehrheit einschließlich der sozialen Unterschichten produziert, die als „von Natur aus" geistig minderbemittelt gelten. Eine Art naive Volksbelustigung würde man ihnen ja gern noch zugestehen, damit sie ihren harmlosen Spaß haben

und nicht auf dumme Gedanken kommen, sofern nur die elitäre Hochkultur exklusiven Charakter behält und man unter sich bleiben kann.

An der Kulturindustrie dagegen wird als bedrohlich erlebt, dass sie die Ansprüche nivelliert, die sozialen Grenzen überschreitet und die Aura der altbürgerlichen Bildungsbeflissenheit als Humbug entlarvt, da diese längst ihre historische Grundlage verloren hat und nur noch ideologisch fortwest. Nicht umsonst spotten Adorno und Horkheimer über die „Bildungsfreunde", die eine herrschaftlich-patriarchale „vorkapitalistische Vergangenheit als organische verklären". Die industrielle, kommerzialisierte Massenkultur verfällt nicht deshalb dem konservativen Verdikt, weil sie „Aufklärung als Massenbetrug" ist (so der Untertitel des Kulturindustrie-Kapitels), sondern weil sie die reaktionäre Verlogenheit der bukolischen und antikisierenden Selbstbeweihräucherung eines Studienrats-Bewusstseins zur Kenntlichkeit bringt, das seine eigene soziale Dummheit an der kanonisierten „edlen Einfalt und stillen Größe" (Winckelmann) irrealer kultureller Erbschaften laben möchte.

Umgekehrt bejubeln die postmodernen Pop-Propheten gerade dieselbe industrielle Vermassung als eine per se irgendwie emanzipatorisch deutbare. Massenkultur soll immer schon gut sein, ungeachtet ihres Inhalts wie ihrer Form, und egal ob es sich um eine autonome Kultur der Massen selbst oder um eine heteronome, ganz verselbständigten Imperativen folgende Kultur für das zugerichtete Massenbewusstsein handelt. Also eine Affirmation ungefähr in derselben Weise, wie für die (übrigens durchwegs postmodernistisch eingefärbte) linke Bewegungsideologie jedwede Massenbewegung an sich immer schon im Kern „eigentlich" gut sein soll, egal in welche Richtung sie geht. Die Kulturindustrie gilt ungeachtet ihrer Waren- und Kapitalform qua allgemeiner Zugänglichkeit und Massenaffirmation als Moment der Befreiung im gar nicht mehr groß thematisierten Kapitalismus. Diese Haltung verweist allerdings nur auf das brutale Eigeninteresse einer bestimmten Personage an der Kommerzialisierung, nämlich als akademische und publizistische Sekundär-Designer. Das ist der eigentliche Grund, warum sie der kritischen Theorie den elitären konservativen Kulturpessimismus als bestimmende Eigenschaft anhängen möchten.

Der negative Begriff der Kulturindustrie bei Adorno und Horkheimer meint aber gerade das Gegenteil: Nicht die Zugänglichkeit für alle ist Gegenstand der Kritik, sondern dass die Kulturindustrie, wie sie sagen, „das empfindsamste Instrument sozialer Kontrolle darstellt". Es geht also um den strukturell entfremdeten und versachlicht-autoritären Inhalt der kapitalistischen Massenkultur, der ihrer ästhetischen Form entspricht, und nicht um ihre Reichweite über die Eliten hinaus. Dieser Inhalt ist laut Adorno und Horkheimer gerade deswegen auch seiner Darstellungsform nach „ästhetische Barbarei", weil er die „herabgesunkene Moral der Kinderbücher von gestern" aufbereitet,

um die zunehmend infantilisierten Individuen für die gesellschaftlichen Zumutungen gefügig zu machen.

Das Gegenbild zur Kulturindustrie wäre eine Kultur für alle, die dem Zwang zur bloßen Wiederholung und Verinnerlichung des herrschenden Prinzips widersteht; also weder eine Kultur für die Wenigen, die bloßes Ornament desselben Prinzips bleibt, noch eine kompensatorische Kultur der demokratischen Beschäftigungstherapie, die nichts anderes ist als ein hybrider Kontrollmechanismus. Eben diesen Wesenscharakter der warenförmigen Kulturindustrie wollen die postmodernen Pop-Ideologen nicht wahrhaben, sondern ihn sich schön saufen. Die Kritik, soweit sie überhaupt noch erscheint, reduziert sich auf eine bloße Binnendifferenzierung, die willkürlich bestimmten kulturindustriellen Massenströmungen unmittelbar einen pseudo-emanzipatorischen Kult-Status verleiht, als würde der Kauf und Konsum einschlägiger Produkte rein immanent die soziale Kontrolle konterkarieren, während andere Hervorbringungen ebenso oberflächlich begründet verworfen werden.

Technologischer Reduktionismus

Ein anderer Aspekt der genuin konservativen Kulturkritik besteht in ihrem technologischen Reduktionismus, der mit der elitären bildungsbürgerlichen Haltung korrespondiert. Die Kultur soll angeblich auch deswegen dem Verfall preisgegeben sein, weil ihre Vermassung gleichzeitig eine technologische Mechanisierung erfordere. Eben gegen diese Interpretation verwahren sich Adorno und Horkheimer gleich zu Anfang des Kapitels über die Kulturindustrie. Dort heißt es: „Von Interessenten wird die Kulturindustrie gern technologisch erklärt. Die Teilnahme der Millionen an ihr erzwinge Reproduktionsverfahren, die es wiederum unabwendbar machten, dass an zahllosen Stellen gleiche Bedürfnisse mit Standardgütern beliefert werden…Das aber ist keinem Bewegungsgesetz der Technik als solcher aufzubürden, sondern ihrer Funktion in der Wirtschaft heute".

Für die beiden Autoren ist diese Funktion eine doppelte: Die soziale Kontrolle als Nebeneffekt ist gerade dadurch wirksam, dass die Kultur in einen unmittelbaren Gegenstand der Produktion für den reinen Profit verwandelt wurde. Oder in den Worten von Adorno und Horkheimer sozialphilosophisch ausgedrückt: „Alles hat nur Wert, sofern man es eintauschen kann, nicht sofern es selbst etwas ist". Das gilt unter dem Totalitarismus der Ökonomie für einfachste dingliche Gebrauchsgegenstände ebenso wie für Güter der kapitalisierten Kulturproduktion. Wie die Jacke gesellschaftlich keine Jacke und die Milch keine Milch ist, sondern beides gleichermaßen als

Vergegenständlichung von „abstrakter Arbeit“ und damit als abstrakte Preisgröße erscheint, so wird auch die sinnliche und ästhetische Eigenheit von musikalischen oder literarischen und theoretischen Kulturgütern durch ihre abstrakte Wertform degradiert und in gewisser Weise entleibt, da letztere allein dem Produkt Zugang zur „Gültigkeit“ und Teilhabe an der gesellschaftlichen Substanzmasse des Werts verschafft, während der spezifische Inhalt für sie gleich-gültig bleibt. Allenfalls könnte man zu der Formulierung von Adorno und Horkheimer anmerken, dass es sich dabei nicht um den Vorgang eines bloßen „Eintauschens“ handelt. Denn die Zirkulation stellt nur die Sphäre der „Realisation“ des selbstzweckhaften „abstrakten Reichtums“ (Marx) dar, also der Rückverwandlung der vom Warenkörper repräsentierbaren Wertsubstanz in die Geldform als ihr „Eigentliches“.

Es ist diese fetischistische ökonomische Gegenständlichkeit und ihr permanenter innerer Formwechsel, dem der wirkliche Gegenstand äußerlich bleibt, woraus primär die mechanische Standardisierung und Verflachung der Inhalte folgt, nicht das rein technologische Erfordernis. Die konservative Kulturkritik kapriziert sich genau deswegen auf den technologischen Ablauf der Massenproduktion, weil sie das negative Wesen der gesellschaftlichen Warenform unbedingt aus der Schusslinie nehmen möchte. Der Postmodernismus treibt dieselbe Ignoranz sogar auf die Spitze, indem er die Kritik der gesellschaftlichen Formbestimmung nicht einmal mehr abwehrt, sondern sie schon epistemisch zur logischen Unmöglichkeit erklärt. Der Gegensatz zur Untergangsrhetorik der Konservativen besteht dann wieder in der bloßen Umkehrung von deren technologischer Reduktion. Es soll gerade die Technologie als solche sein, die ungeachtet ihrer kapitalistischen Form (oder sogar von dieser dankenswerterweise erst ermöglicht) segensreiche Wirkungen entfalte. Dieser umgekehrte postmoderne Glaube an die kulturelle Befreiung durch Technologie unterliegt also demselben Missverständnis. Konservativer Kulturpessimismus und postmoderner Kulturoptimismus bilden in ihrer technologischen Beschränktheit die beiden Seiten derselben Medaille. Beide blenden gleichermaßen die Herrschaft des kapitalistischen „abstrakten Reichtums“ über die Inhalte und Darstellungsformen der Kulturgüter aus.

Allerdings bleibt die kulturindustrielle Technologie nicht unberührt von der ökonomischen Form des Kapitalfetischs und von der damit verbundenen Funktion sozialer Kontrolle. Sie ist also in ihrer konkreten Erscheinungsweise keineswegs neutral, genauso wenig wie die technischen Produktionsmittel in den anderen kapitalistischen Industrien. Man darf aber nicht Ursache und Wirkung verwechseln. Die Gestalt und Struktur der Technologie folgt den Imperativen des gesellschaftlichen Verhältnisses, nicht umgekehrt. Deshalb sind auch die Apparaturen genetisch von der gesellschaftlichen Form durchdrungen. Die Produktivkraftentwicklung im Kapitalismus ist immer

gleichzeitig eine Destruktivkraftentwicklung. Das gilt nicht nur in einem äußeren und partikularen Sinne, etwa für die Industrialisierung des Krieges mit der Atombombe als dem technischen Höhepunkt und der ultima ratio demokratischer Errungenschaften. Auch das Fließband stellt keine schiere und neutrale Steigerung der Produktivität dar, sondern gehört in seiner konkreten Bestimmung zugleich dem Unwesen der „abstrakten Arbeit" an, der die Produzenten unterworfen werden. Die Kulturindustrie macht bei dieser Identität von abstrakter Produktivität und Destruktion keine Ausnahme.

Das destruktive Moment des fetischistischen ökonomischen Selbstzwecks ergreift, modelt und vergewaltigt über die entsprechende Ausrichtung der Produktionstechniken auch die kulturellen Inhalte in vielfältiger Weise. Wie bei den Waren des täglichen Bedarfs geht es nicht um den Bedürfnisinhalt, sondern um dessen auch technische Anpassung an den Verwertungsimperativ. Die kapitalistische Verkehrung von Zweck und Mittel, von Konkretem und Abstraktem erscheint in der Produktion von Kulturgütern auf spezifische Weise. Man kann dies zwar auch als Verkehrung von Produktionstechnik und Inhalt oder von technischer und inhaltlicher Innovation verstehen: Nicht ein (neuer) Inhalt sucht sich eine passende Technik, sondern umgekehrt wird jeder Inhalt einer profitablen Technik angepasst und „Kreativität" genau darauf reduziert. Auch diese Verkehrung folgt jedoch aus keinem unabhängigen Verhältnis von Technik und Inhalt, sondern daraus, dass beides auf das Prokrustesbett des Verwertungsimperativs gespannt wird. In dieser Hinsicht schreiben Adorno und Horkheimer: „Die Kulturindustrie hat sich entwickelt mit der Vorherrschaft des Effekts,…der technischen Details übers Werk, das einmal die Idee trug und mit dieser liquidiert wurde".

Auf diese Weise verkehrt sich das Verhältnis von Inhalt und Darstellungsmittel. In der Kulturindustrie scheint sich letzteres zu verselbständigen, wie weiter gezeigt wird: „Dass ihre charakteristischen Neuerungen durchweg bloß in Verbesserungen der Massenreproduktion bestehen, ist dem System nicht äußerlich. Mit Grund heftet sich das Interesse ungezählter Konsumenten an die Technik, nicht an die starr repetierten, ausgehöhlten und halb schon preisgegebenen Inhalte". Wie es in der Produktion allein um die Absatzsteigerung geht, so in der Konsumtion folgerichtig nur noch um die ebenso inhaltlich gleichgültige technische Spielzeugfunktion. Wenn aber die „technischen Details" nicht mehr Ausdruck der inhaltlichen Idee sind, sondern umgekehrt über den Inhalt herrschen und die Idee „liquidieren", ist diese übermächtige Tendenz eben selber wiederum der allgemeinen Warenform sowohl der Produktionsmittel als auch der Produkte geschuldet. Die Formulierung zielt gerade darauf, dass die Technik der bloßen Effekte nicht für sich steht, sondern Ausdruck jenes ökonomischen Totalitarismus ist, der sich in postmodernen Zeiten im Vergleich zur Mitte des letzten Jahrhunderts noch einmal enorm verstärkt hat.

Reklame als kulturelle Weltwahrnehmung und Selbstwahrnehmung

Der technologische Effekt hat sein Vorbild in der allumfassenden Reklame, in der Warenästhetik des Weltmarkts. Die inhaltliche Idee besitzt gar kein eigenes Dasein; sie steht von vornherein im Dienst einer ihr äußerlichen Sache, und deshalb ist sie auch zufällig, formalistisch entwirklicht und ersäuft im bloßen Effekt. Gerade auf diese warenästhetische Dimension verweisen Adorno und Horkheimer schon 1944 im Vorfeld einer Totalisierung des Werbe-Designs in der Lebenswelt: „Kultur ist eine paradoxe Ware. Sie steht so völlig unterm Tauschgesetz, dass sie nicht mehr getauscht wird; sie geht so blind im Gebrauch auf, dass man sie nicht mehr gebrauchen kann. Daher verschmilzt sie mit der Reklame…Reklame ist ihr Lebenselixier…(Ihr) Produkt…fällt… schließlich mit der Reklame zusammen, deren es um seiner Ungenießbarkeit willen bedarf".

Anzumerken ist hier nur, dass, wie oben schon angedeutet, die bei Adorno und Horkheimer notorische Reduktion auf den sogenannten „Tausch" eine ökonomische Verkürzung darstellt, denn im System der auf sich selbst rückgekoppelten „abstrakten Arbeit" kann von einem „Tausch" im eigentlichen Sinne keine Rede sein. Die Geldform entspricht nur bei oberflächlicher Betrachtung einem äußeren „Tauschverhältnis", während sie wesentlich als inneres „Selbstverhältnis" des Kapitals dem verselbstständigten Selbstzweck des „abstrakten Reichtums" angehört. Davon abgesehen ist aber gerade vor diesem Hintergrund jene sekundäre Verselbständigung der Reklame erst möglich und schließlich zu einer Notwendigkeit geworden, die aller kulturellen Hervorbringung ihren Stempel aufdrückt, wie es im Kulturindustrie-Kapitel heißt: „Reklame wird zur Kunst schlechthin, mit der Goebbels ahnungsvoll sie in eins setzte". Auf diese Weise „kann der flüchtige Blick Bild und Text der Reklame von denen des redaktionellen Teils schon kaum mehr unterscheiden".

Die künstlerische Aktivität ist genauso unfrei wie im christlichen Mittelalter, denn wie dort alle Darstellung immer dieselbe religiöse Konstitution repetieren musste, so ist sie jetzt gerade in ihrer scheinbar zufälligen „Vielfalt" und Kontingenz zu immer derselben Reklame geworden, die sich selber anpreist und auspreist wie Autos, Energy Drinks, Handys oder Baseballkappen. Die Welt in der verselbstständigten Form der Reklame darzustellen, heißt, sie überhaupt nur noch in der Form der verselbstständigten Ware wahrnehmen zu können. Das betrifft auch die Selbstwahrnehmung und die sozialen Beziehungen der Individuen. Bis in die Intimität hinein, die schon keine mehr ist, entsteht mediale Distanz, die eine völlige Distanzlosigkeit zu den gesellschaftlichen Imperativen zur Voraussetzung hat. Es gibt keinen Raum der sozialen Geborgenheit, der unbelästigt von den herrschenden Zumutungen

bliebe. Immer und überall muss sich das auf Trab gehaltene Identitäts-Model im ewigen Fasching der Subjektivität dem Urteil der „Charts" präsentieren wie eine Bier- oder Parfüm-Marke. Das wandelnde Humankapital bedarf der kulturindustriellen Produkte im weitesten Sinne nicht so sehr für den Genuss, sondern viel mehr als Sujets für die verbissene „Selbstdarstellung", deren Kostümträger insgeheim von der eigenen Wertlosigkeit überzeugt sind. Nicht einmal wenn sie mit sich allein sind, können die Schauspieler ihrer selbst aus der Rolle fallen. Die sekundäre kulturindustrielle Charaktermaske des prekären Selbstverkäufers ist mit dem Gesicht verwachsen.

Es mutet fast langweilig an, dass man die polare Komplementarität von konservativem Kulturpessimismus und postmodern-fortschrittsgläubigem Kulturoptimismus auch in dieser Hinsicht durchdeklinieren kann. Wiederum mokieren sich die bildungsbürgerlichen Bedenkenträger allein deshalb über die Reklame, weil sie einen ideologischen Damm gegen das Einsickern des vulgär Ökonomischen in die elitäre Sphäre der Kunst errichten wollen. Sie verdammen den inhaltsfreien Effekt lediglich, um die Kommerzialisierung vor angeblich „heiligsten Gütern" Halt machen zu lassen, ohne dabei dem Kapitalismus ein Haar krümmen zu wollen. So darf die vulgäre Reklame nie als das Gesicht erkennbar werden, das der feinen bürgerlichen Kunst aus dem Spiegel entgegen grinst. Die gesellschaftliche Form des Fetischverhältnisses hat in dieser Hinsicht ebenso wie in jeder anderen den Inhalt aufgefressen. Was auch in der offiziellen Kunst für die höheren Kreise, die elitär nur noch im Geldpreis sein kann, übrig bleibt, ist die gemeine „Selbstverkaufe" von Salonkünstlern, die höchstens insofern „avantgardistisch" sind, als sie schamvoll ihre Bilder zur Wand drehen und ihre Texte schwärzen.

Und abermals dreht der Postmodernismus die kulturpessimistische Scheinkritik bloß um und verklärt die Reklame zur Befreiung der Kunst vom musealen Touch eines schulmeisterlichen Klassizismus. Der selbstrepressive Charakter der vom totalitären kulturindustriellen Komplex gefütterten Selbstdarstellungs-Monaden wird dabei ebenso vernebelt wie beim konservativen Widerpart. Jene geheuchelte vornehme Distanz des bildungsbürgerlichen Bewusstseins zur buchstäblichen Gemeinheit von universeller Reklame und Selbstreklame schlägt jedoch um in das postmodernistische Motto „Dabeisein ist alles". Nicht bloß die formale Nähe, sondern auch der innere Zusammenhang von populistischer Propaganda und Reklame darf entweder nicht ausgesprochen werden oder gilt sogar als positiv besetzbar. So ist sich der Postmodernismus mit Goebbels einig, ohne es wissen zu wollen. Man gefällt sich selber in inhaltsfreien Effekten, um damit die eigene Charaktermaske aufzumotzen und jede Kritik von vornherein gegenstandslos zu machen. Das postmoderne Lifestyle-Bewusstsein ist nur noch eine Art sich selbst bewerbende ideelle Gesamt-Baseballkappe.

Die Fortsetzung von „abstrakter Arbeit“ und Konkurrenz mit anderen Mitteln

Die postmoderne Apologie jener Vorherrschaft des Effekts und der technischen Details über den Inhalt behauptet gern, dass damit ein kultureller Komfort verbunden sei, der den „reuelosen Genuss“ gewährleiste. Was soll schlecht daran sein? Nachdem jedes inhaltliche Kriterium gelöscht und die Kritik zur Unmöglichkeit erklärt worden ist, möchte man auch noch so tun, als falle die kulturindustrielle Ware wie eine Art Manna vom Himmel oder fliege einem wie die gebratene Taube des Schlaraffenlands in den Mund. Umgekehrt sieht das konservative Bildungsbürgertum, soweit es überhaupt noch existiert und nicht schon in die Vergangenheitsform gesetzt werden muss, die Kulturindustrie als unanständigen geistigen Billigheimer und den Konsum ihrer Produkte nur deswegen als anstrengungslosen, weil es sich um absolut anspruchslosen Trash handelt, der Geist und Seele vergiftet. Dagegen werden die produktiven „Mühen des hohen Anspruchs“ gesetzt, die für die „wahren Künstler“ ebenso wie für die „wahren Kunstgenießer“ als kleine aber feine Gemeinde eines unbezahlbaren „Kennertums“ gelten sollen.

Auch in dieser Hinsicht sind postmoderne Kulturoptimisten und konservative Kulturpessimisten einander wert; beide behaupten gleichermaßen die lustvolle und leistungslose Leichtigkeit des kulturindustriellen Konsums, nur dass dieser angeblich bequeme Genuss entgegengesetzt bewertet wird. Ganz anders gehen Adorno und Horkheimer an die Sache heran. Sie sind zwar ihrer Herkunft nach keineswegs gefeit gegen die Selbstbeweihräucherung eines „Kennertums“, das mehr auf Kanonisierung und Engführung im Sinne bourgeoiser Hochkultur als auf einem Vorrang des Inhalts schlechthin beruht. Aber unabhängig von dieser sozialhistorischen Bedingtheit lassen sie sich den Blick nicht verstellen auf den inneren Vermittlungszusammenhang von Kulturindustrie und kapitalistischem Leistungszwang, von „abstrakter Arbeit“ und vermeintlich reuelosem „Freizeitspaß“. Es geht dabei keineswegs einfach um die Kritik eines bloß kompensatorischen Effekts, als wäre das eine dem anderen dennoch äußerlich.

In Wirklichkeit besteht die Dialektik des durchkapitalisierten Pop-Verbrauchs gerade darin, dass sich sozialer Zwang und Wahlfreiheit des Gegenstands, verbiesterte Verausgabung von protestantischer Arbeitsenergie und Sichgehenlassen in der Berieselung nicht nur entsprechen, sondern ineinander übergehen und eines im anderen erscheint. Die elende Maloche ist keineswegs bloß die unabdingbare, gern verschwiegene, aber stets gewusste Voraussetzung für die Fähigkeit zum Kauf. Adorno und Horkheimer beschwören nicht die Gefahren eines allzu leichten Genusses für die dennoch zu fordernde Leistungsfähigkeit, sondern sie zeigen auf, dass jener bequeme Komfort an sich selber illusionär ist. Was als solcher ausgegeben wird, lässt sich von seinem Gegenteil im Prozess

des Geldverdienens nicht trennen, wie sie deutlich machen: „Amüsement ist die Verlängerung der Arbeit unterm Spätkapitalismus. Es wird von dem gesucht, der dem mechanisierten Arbeitsprozess ausweichen will, um ihm von neuem gewachsen zu sein. Zugleich aber hat die Mechanisierung solche Macht über den Freizeitler und sein Glück, sie bestimmt so gründlich die Fabrikation der Amüsierwaren, dass er nichts anderes mehr erfahren kann als die Nachbilder des Arbeitsvorgangs selbst".

Wieder ist es nicht ein Erfordernis der Reproduktionstechnik an sich, das diese fatale Verkehrung bewirkt, sondern der fetischistische Totalitarismus der allgemeinen Warenform, der tendenziell alle Lebensäußerungen in „abstrakte Arbeit" verwandelt oder sie dieser zumindest angleicht; selbst wenn damit kein realer Verwertungsvorgang verbunden ist. Es gibt keine richtige Entspannung in der falschen Angespanntheit und Eingespanntheit des Subjekts. Sogar noch das Sichgehenlassen muss instrumentell durchorganisiert und professionalisiert werden, so dass es zu seinem eigenen Gegenteil mutiert. Darauf verweist eine der am häufigsten zitierten Aussagen im Kulturindustrie-Kapitel: „Fun ist ein Stahlbad. Die Vergnügungsindustrie verordnet es unablässig".

Nicht nur Arbeitszwang und Leistungswahn reproduzieren sich im kulturindustriellen Warenkonsum, sondern ebenso die objektive Monadologie der kapitalistischen Zirkulationssphäre, oder, wie Adorno und Horkheimer anmerken, „die Härte der Konkurrenzgesellschaft". Fun wird auch deswegen zum Stahlbad, weil der „Spaß" weder harmlos noch bequem ist, und schon gar nicht intelligent, sondern offen oder insgeheim, aller Party-Kumpelhaftigkeit zum Trotz, eine Fleisch-, Klamotten- und Persönlichkeits-Design-Beschau, in der jede Ich-Attrappe sich nur gegen alle anderen amüsieren kann und sich die Lust daran permanent einreden muss. Noch die krampfhaft fröhliche Freizeitlarve, so heißt es im Resumee des Kulturindustrie-Kapitels, „bezeugt den Versuch, sich selbst zum erfolgsadäquaten Apparat zu machen…". Nirgendwo zeigt sich das deutlicher als in den postmodernen High-tech- und Reklame-Klitschen. „Abstrakte Arbeit" und Konkurrenz werden nur deswegen zum Spiel und zur Party, weil sich Party und Spiel selber längst in „abstrakte Arbeit" und Konkurrenz verwandelt haben.

Damit erweist sich allerdings die Kulturindustrie auch als geschlechtlich besetzte Veranstaltung. Frauen und Männern sind darin trotz aller kulturellen Modifikationen unterschiedlich situiert, gerade weil es sich um Modelle, Simulationen und Reproduktionsformen der „abstrakten Arbeit" handelt. Denn die davon bestimmte Subjektform einschließlich der universellen Konkurrenz ist strukturell männlich besetzt, wie Roswitha Scholz in ihrer Theorie der geschlechtlichen Abspaltung gezeigt hat, die das Geschlechterverhältnis erstmals auf der begrifflichen Höhe der kapitalistischen Grundkategorien thematisiert. Auch wenn Frauen zunehmend in die Sphäre der „abstrakten Arbeit" und der kapitalistischen Öffentlichkeit integriert werden, bleiben sie darin minder

bewertet, weil ihnen die davon abgespaltene Oikos-Verantwortung im weitesten Sinne aufgebürdet bleibt, soweit diese sich nicht in Geld darstellen lässt (Privathaushalt, Kinder- und Altenbetreuung etc.). Dieses tief im kollektiven Unbewussten verankerte kapitalistische Geschlechterverhältnis durchdringt alle gesellschaftlichen Bereiche. So reproduziert es sich im „Stahlbad" des verkrampften Vergnügungsbetriebs erst recht. Frauen konkurrieren dabei mittlerweile unter anderem als scheinbar selbstbestimmte Sexkörper, die sich in aller individualisierten Eigenständigkeit als „Frauen" erweisen. Auch als „Alleskönnerinnen", die für Familie und Beruf gleichermaßen zuständig sein sollen, werden sie – wenngleich in modifizierter Form – die geschlechtsspezifische Akzentuierung nicht los und klappert das „Muttersein" immer noch hinterher. Das schlägt sich in ihrem kulturindustriell mitfabrizierten Selbstbild nieder; deshalb werden sie auch als Fun-Subjekte nicht wirklich für voll genommen.

Das Internet als neues Zentralmedium der Kulturindustrie

Damit ist nun, wie sicherlich schon zu ahnen war, das Internet als fortgeschrittenster kulturindustrieller Komplex ins Visier zu nehmen. „Das Netz" bildet ja zweifellos die postmoderne Paradetechnologie, die nicht umsonst mit der Erfindung des Buchdrucks in der Frühmoderne verglichen wird und ähnlich umwälzende Wirkungen haben soll. Wie aber der Buchdruck und seine sozialen Konsequenzen nicht aus sich heraus zu verstehen sind, sondern nur im Kontext der proto-kapitalistischen historischen Konstitutionsprozesse, so kann auch das Internet nicht als autonome technologische Setzung mit gesellschaftsverändernder Potenz erklärt werden, sondern nur als sozialtechnologisches Moment an den historischen Grenzen des Kapitalismus.

Der bisher skizzierte komplementäre Gegensatz von bildungsbürgerlichem Kulturpessimismus und postmodernem Kulturoptimismus wird in diesem ultramedialen Komplex nahezu gegenstandslos; und zwar hauptsächlich deswegen, weil die konservative, altphilologische Hochkultur der klassischen Bourgeoisie bedingungslos zu kapitulieren bereit ist. Das einschlägige Bildungsbürgertum im spezifisch deutschen Kontext war einerseits schon immer eher ein Einbildungsbürgertum, eine diffuse und vielschichtige soziale Gruppe, deren Angehörige sich für „etwas Besseres" gerade in kultureller Hinsicht halten wollten. Diese Abgrenzung bezog sich keineswegs allein auf höhere (akademische) Qualifikationen schlechthin, sondern auf einen Bildungskanon mit alten Sprachen, klassischer Philosophie und Dichtung des deutschen Idealismus als Kern. Der damit verbundene Anspruch „höherer Bildung" ging weit über die wenigen einschlägigen Spezialisten hinaus; er umfasste den akademischen Raum insgesamt und auch schon das Lehrpersonal und die

Absolventen der deutschen „höheren" Schulform des Gymnasiums. Deshalb war es eine Abgrenzung nicht nur gegen die „ungebildeten Massen", sondern auch gegen die Eliten anderer kapitalistischer Länder. Ein Einbildungsbürgertum war es freilich auch hinsichtlich der inhaltlichen Kompetenz in jenem Bildungskanon, die bei der Mehrheit dieser Schicht oberflächlich blieb und durchaus einherging mit bierdümpfeligen Riten und Brutalität im Sozialverhalten.

Diese alte „gebildete Barbarei" des deutschen akademischen Bürgertums ging in der Weltkriegsepoche unter, und es ist ihr keine Träne nachzuweinen. In der Weltmarktdemokratie nach 1945 verflüchtigte sich der klassische Bildungskanon weiter und machte zunehmend einem nur noch funktionalen Elitebewusstsein Platz. Was übrig blieb, war ein schwacher Abglanz des ohnehin nie wirklich eingelösten Anspruchs und ein nur noch gespenstischer Restbestand des falschen Bewusstseins, „etwas Besseres" zu sein. In der aktuellen Mittelschichts-Ideologie reduziert sich dieser Impuls weitgehend auf den Versuch, die formale gymnasiale Qualifikation der eigenen Brut gegen die neuen Unterschichten und Migranten abzuschotten, also jede Überwindung des längst anachronistischen dreigliedrigen Schulsystems in der BRD zu sabotieren.

Inhaltlich ist das bildungsbürgerliche Gespensterreich mit der dritten industriellen Revolution endgültig verschwunden. Der elitäre Dünkel bezieht sich längst nicht mehr auf die Fähigkeit, Homer im Originaltext rezitieren zu können, sondern auf eine Mischung aus BWL und „Multimediakompetenz", die das ideale Profil abgibt für das postmoderne Schmalspur-Individuum als „Erfolgsapparat"; und sei es nur in der (neuerlichen) Einbildung der entsprechenden Milieus. Das unbegründete Elitebewusstsein hat unter Schmerzen die mit dem Gesicht verwachsene Maske gewechselt; es ist so vulgär kapitalökonomisch und so ordinär technologistisch geworden wie die ganze demokratische Veranstaltung. Sogar Lateinlehrer, Literaturwissenschaftler und Philosophieprofessoren gehen bei jung-dynamischen Halsabschneider-Unternehmern in die Lehre und ergehen sich in der Bewunderung für dreizehnjährige Kindsköpfe, die sie für Mausklick-Virtuosen halten möchten. Die neue Elite ist geistig bemerkenswert anspruchslos und derart reduktionistisch auf Marktgängigkeit getrimmt, dass die „Exzellenz"-Universitäten höchstens als objektive Ironie gelten können. Die Apotheose des kulturindustriellen Komplexes besteht darin, dass die Elite aller Sparten nur noch aus wandelnden Comic-Figuren besteht, die sich in ihrem Zustand außerordentlich gefallen, weil sie keinen Vergleichsmaßstab mehr haben.

Adorno und Horkheimer konnten 1944 noch nichts von der digitalen technologischen Revolution und von deren Einbettung in die kapitalistische Entwicklung wissen. Aber sie waren durchaus in der Lage, hinsichtlich der Kulturindustrie die allgemeine Tendenz zu einer medialen Integration zu prognostizieren, ähnlich wie Marx dies für die kapitalistische Verwissenschaftlichung der Produktion getan hatte. „Das Fernsehen", so

schreiben sie, „zielt auf eine Synthese von Radio und Film", und dies werde auf eine „hohnlachende Erfüllung des Wagnerschen Traums vom Gesamtkunstwerk" hinauslaufen. Denn die „Übereinstimmung von Wort, Bild und Musik" ist, da sie keiner kulturellen Eigengesetzlichkeit mehr folgt, nur mehr „der Triumph des investierten Kapitals".

Es lässt sich leicht erkennen, dass das Internet die kulturindustrielle Synthese in einem noch weit größeren Maßstab zu vollziehen sich anschickt. Die verschiedenen Technologien von Printmedien, Telefon, Sprechfunk, Radio, Film und Fernsehen werden zu einem einzigen Gesamtkomplex verschmolzen. Darin erscheint jedoch wiederum nicht eine technologische Umwälzung als solche, sondern die den Apparat genetisch durchdringende Logik von „abstrakter Arbeit", verselbständigter Wertform und dafür genormter sozialer Kontrolle bildet die Matrix und zugleich das Movens dieser medialen Integration. Die synthetische Kraft folgt keiner bewussten Reflexion und schon gar nicht den autonomen Aktivitäten der Individuen, sondern sie entspringt der heteronomen gesellschaftlichen Formbestimmung. Deshalb verdichten und verschärfen sich im Internet als neuem Zentralmedium alle Widersprüche und Defizite, die Adorno und Horkheimer frühzeitig an der Kulturindustrie dingfest gemacht haben. Es ist tatsächlich erst jene vorausgeahnte „hohnlachende Erfüllung des Wagnerschen Traums vom Gesamtkunstwerk" im umfassendsten Sinne. Das lässt sich an einigen wesentlichen Aspekten zeigen.

Die Virtualisierung der Lebenswelt

Der kulturindustriellen Produktion wohnte von Anfang an die Tendenz inne, das Verhältnis von Gegenstand und Darstellung, von Zeichen und Bezeichnetem auf den Kopf zu stellen oder die Differenz zwischen beidem zu löschen. Es erscheint darin nur die allgemeine „verkehrte Welt" des Kapitalverhältnisses in einer spezifisch kulturindustriellen Dimension. Horkheimer und Adorno sehen diese Tendenz zur Verkehrung schon am damals jüngsten Medium des farbigen Tonfilms: „Die ganze Welt wird durch das Filter der Kulturindustrie geleitet. Die alte Erfahrung des Kinobesuchers, der die Straße draußen als Fortsetzung des gerade verlassenen Lichtspiels wahrnimmt, weil dieses selber streng die alltägliche Wahrnehmungswelt wiedergeben will, ist zur Richtschnur der Produktion geworden. Je dichter und lückenloser ihre Techniken die empirischen Gegenstände verdoppeln, umso leichter gelingt heute die Täuschung, dass die Welt draußen die bruchlose Verlängerung derer sei, die man im Lichtspiel kennenlernt".

Es geht hier nicht um eine bewusste Absicht, etwa im Sinne einer gezielten „Manipulation" des Bewusstseins (wie es später gelegentlich auch noch bei

Adorno und Horkheimer anklingt), sondern das manipulative Moment liegt in der objektiven Logik der Verhältnisse und ihres kulturindustriellen Ausdrucks selbst: „Das Leben soll der Tendenz nach vom Tonfilm nicht mehr sich unterscheiden lassen". Diese Formulierung im Kulturindustrie-Kapitel verweist auf ein „Sollen" im Sinne des „automatischen Subjekts" (Marx) von Kapitalverwertung. Die Individuen manipulieren sich gewissermaßen selber, gerade indem sie „Subjekte" des kapitalistischen Imperativs sind. Wie sich eine Verkehrung vollzieht, indem die konkrete Produktion nur noch als Erscheinungsform von „abstrakter Arbeit" gesellschaftlich „gültig" ist, wie sich die Warenform in der Geldform verdoppelt und der „konkrete Reichtum" nur noch Darstellungs- und Erscheinungsform des „abstrakten Reichtums" sein darf: ebenso verkehrt und verdoppelt sich die kulturell-symbolische Wahrnehmung und Darstellung der Welt wie des eigenen Daseins. Jene bereits skizzierte Verselbstständigung des inhaltslosen technischen Effekts geht noch weiter und aggregiert sich zu einer Pseudo-Welt, indem die konkreten Gegenstände ebenso wie die darauf bezogenen Individuen zu bloßen Erscheinungsformen ihrer eigenen Darstellungsweise werden und letztere eine Art Scheinleben entfaltet.

Das, was Marx als „objektive Daseinsformen" bezeichnet hat, also das von Verwertungs- und Selbstverwertungs-Imperativen gezeichnete wirkliche Leben im Kapitalismus, wird überlagert von einer zweiten virtuellen Wirklichkeit: von einer medialen Inszenierung und Selbstinszenierung. Dieser Begriff ist als halbkritischer oder direkt affirmativer inflationär geworden. Nicht umsonst breiten sich Bezeichnungen aus der Welt des Theaters als Metaphern in alle Lebensbereiche aus. Die Individuen verhalten sich zunehmend als ihre eigenen Schauspieler in ihrem eigenen Schauspielhaus. Dieses virtuelle Pseudo-Leben hat nicht nur kompensatorische Funktion für das Elend der realen sozialen Beziehungen, sondern es wird imaginativ und ideologisch zur „eigentlichen" Wirklichkeit erhoben, der gegenüber die soziale und materielle Realexistenz als bloßes Anhängsel und als fast schon unwirklich erscheint.

Adornos und Horkheimers Worte über die medial vermittelte Ununterscheidbarkeit und sogar Verkehrung von sozialem Dasein und kulturindustriell produziertem Schein sind prophetisch, weil sie am Kino bereits eine weit darüber hinaus gehende Tendenz sichtbar machen. Für die meisten damaligen Konsumenten der Kulturindustrie war der farbige Tonfilm noch als Produkt von Traumfabriken erkennbar und das Kino noch als ein Ort bestimmt, in dem man nicht ernsthaft behaust ist, sondern den man gelegentlich aus der Alltagswirklichkeit heraus betritt. Das Internet dagegen ist zwar nicht durchgehend, aber für eine erhebliche und wachsende Zahl von Menschen in unterschiedlichen Graden zu einer Art geistigen und kulturellen Wohnung geworden, die man umgekehrt nur noch gelegentlich zu einem Besuch in der sozialen und materiellen Wirklichkeit verlässt. Diese Verkehrung von medialem

Schein und Wirklichkeit hat mit Hilfe der technologischen Erweiterung und Synthese der elektronischen Apparaturen zumindest eine neue Dimension erreicht.

Sicherlich sollte man nicht in den Fehler verfallen, das Klischee für bare Münze zu nehmen. Abgesehen davon, dass ein erheblicher Teil der Menschheit gar keinen oder nur einen eingeschränkten Zugang zum Internet hat und sich bei der Expansion Sättigungsgrenzen aufgrund mangelnder Kaufkraft bzw. Infrastruktur abzeichnen, ist auch für viele gewohnheitsmäßige „User" die Differenz von virtueller und realer Welt keineswegs eingeebnet. Das ist ja letzten Endes auch gar nicht möglich, so wenig wie der abstrakte Wert in seiner geldförmigen Darstellungsweise die Notwendigkeit materieller Gebrauchsgüter zum Verschwinden bringen kann. Wenn man Geld nicht essen kann, dann Downloads umso weniger.

Bei der Hypostase der Virtualität handelt es sich auch nicht um ein reines Generationsproblem, wie oft kolportiert wird. Die angebliche „Netzgeneration" von „Digital Natives" ist eher eine Legende von interessierten Meinungsmachern. In Wirklichkeit gibt es die einheitliche Alterskohorte einer spezifisch digitalen Sozialisation gar nicht. Man darf den vielleicht häufigeren Konsum von elektronischen Kommunikationsmedien weder mit einer größeren einschlägigen Kompetenz noch mit einer reibungslosen Wahrnehmungsverschiebung verwechseln. Auch unter Teenagern finden sich nicht wenige Individuen, die Schwierigkeiten im Umgang mit einer digitalisierten Umwelt haben; nicht nur unter älteren Erwachsenen. Und der oberflächliche Konsum von kulturindustriellen IT-Spielzeugen setzt keine „Souveränität" in Gang, gerade wenn er Suchtcharakter angenommen hat. Es sind in allen Generationen nur wenige, die tatsächlich eine umfassende digitale Kompetenz besitzen; und es steht überhaupt nicht fest, wofür sie diese anwenden.

Die angeblich geschicktere Anpassung von Teens und Twens an eine technologische Virtualisierung der Lebenswelt ist teils bloße Täuschung von berufsmäßigen Jugendverstehern, teils aber auch eine Selbsttäuschung der so angesprochenen Generationen in ihrem eigenen falschen Bewusstsein. Oder auch eine Selbsttäuschung ihrer noch rest-bildungsbürgerlich sozialisierten Eltern und Großeltern, die dem eigenen Nachwuchs besondere Zukunftschancen als mausklickendes Humankapital andichten möchten. Ein „Mediendarwinismus", wie er oft beschworen wird, könnte leicht nach hinten losgehen. Die jungen Schmalspur-Medienkompetenzler von heute, die keine Bücher mehr lesen, sind die Loser von morgen; selbst vom Standpunkt kapitalistischer Immanenz aus gesehen.

Die Propagandisten der durchaus realen Tendenz zur Virtualisierung sind weder mit den technologischen Kompetenzlern deckungsgleich noch reflektieren sie den in dieser Tendenz erscheinenden unlösbaren Widerspruch oder den

damit verbundenen Illusionismus. Wir haben es eher mit einem bestimmten Teil der akademischen und medialen Meinungsproduktion zu tun, der einen hegemonialen Status erlangt hat, weil er der kapitalistischen Entwicklung im beginnenden 21. Jahrhundert einen affirmativen ideologischen Ausdruck verleiht. Der Drang zur Virtualisierung entspringt, soweit er sich der allerdings erlahmenden Tendenz nach verallgemeinert, eher einer beflissenen Anpassung an die hegemoniale Ideologie und damit einem Zustand, in dem sich eigenes Bedürfnis und hemmungsloser Konformismus nicht mehr unterscheiden lassen. Allenfalls verweist die Flucht in ein digital simuliertes Jenseits auf das Hunde-Elend der kapitalistischen Wirklichkeit.

Die Entkoppelung des postmodernen Bewusstseins vom alten bürgerlichen Bildungskanon bringt dabei keinerlei neuen Inhalt hervor, sondern macht die „leere Form" selber zum Inhalt und vollendet damit die objektive Illusion des Kapitals, das den „abstrakten Reichtum" von der Materie und von der Natur emanzipieren möchte. Es gehört zu den Essentials der anti-essentialistischen postmodernen Ideologie, dass das referenzielle Verhältnis von Darstellung und Gegenstand, von Modus und Inhalt, von Zeichen und Bezeichnetem gelöscht werden soll. Wenn der Kulturalismus die Verselbständigung der Zeichensysteme und Modi propagiert, erliegt er der funktionalen Abstraktion in der bürgerlichen Marktsphäre des Kaufens und Verkaufens, die von ihrer fetischistischen Substanz nichts mehr wissen will. Die mediale Synthese der Kulturindustrie durch das Internet scheint der illusionären Emanzipation der Zeichen eine technologische Grundlage zu geben. Das allmähliche Verschwinden der Welt in Datenströmen befestigt den fetischistischen realen Schein der Ware auf einer anderen Ebene als maschinell produzierte universelle Spielwiese, auf der sich nicht nur die Gegenstände, sondern auch die Personen verdoppeln und in ihrer Virtualisierung sich selbst ein Scheinleben verleihen, das ihrer realen Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit entspricht. Im virtuellen Raum spuken die Avatare als Geister der lebenden Toten, die real in den Gefangenenlagern von Kapitalverwertung und Arbeitsverwaltung vegetieren.

Der integrierte kulturindustrielle Virtualismus hat die entsprechende Technologie durchdrungen; aber wiederum bildet die Technologie nicht als solche den Grund, sondern sie findet ihren Zuschnitt durch den der kapitalistischen Subjektform, die einer blinden Dynamik nachhechelt. Deshalb ist es auch kein Zufall, dass sich mehrheitlich männliche Selbstverwerter auf der virtuellen Spielwiese tummeln. Zwar gehen Männer und Frauen individuell nicht in ihren sozialhistorischen Zuschreibungen auf, wie in der Theorie der geschlechtlichen Abspaltung gezeigt wird, aber sie können sich diesen im Durchschnitt auch nicht entziehen, solange das zu Grunde liegende gesellschaftliche Verhältnis nicht überwunden wird. Die als weiblich konnotierte Zuwendung zu hilfsbedürftigen Kindern, Alten oder Kranken kommt auch schon in den soap operas bestenfalls

in idealisierter Form vor; als „virtuelle Realität" lässt sie sich vollends nicht mehr inszenieren, weil auf diesem Gebiet keine technische Simulation möglich ist oder sofort ihren absurden Charakter enthüllen würde. Der virtuelle Raum bildet das sekundäre, verdoppelte Geisterreich der „abstrakten Arbeit", auch im Sinne ihres historischen Unwirklichwerdens; und die darin spukenden Avatare sind vor allem Gespenster der modernen patriarchalen Männlichkeit.

Interaktivität des Web 2.0 und Individualisierung

Als die modernen elektronischen Massenmedien und die damit verbundene kulturindustrielle Produktion ins Leben traten, waren sie auch formal und technologisch noch auf eine Passivität ihres Publikums geeicht. Adorno und Horkheimer sehen darin geradezu ein strukturelles Wesensmerkmal der Kulturindustrie: „Der Schritt vom Telephon zum Radio hat die Rollen klar geschieden. Liberal ließ jenes den Teilnehmer noch die des Subjekts spielen. Demokratisch macht dieses alle gleichermaßen zu Hörern, um sie autoritär den unter sich gleichen Programmen der Stationen auszuliefern. Keine Apparatur der Replik hat sich entfaltet, und die privaten Sendungen werden zur Unfreiheit verhalten".

An dieser Stelle meint die postmoderne Apologie des kulturindustriellen „Spektakels" (Debord) triumphierend einhaken zu können, um die kritische Theorie doch noch ihrer kulturpessimistischen Altväterlichkeit zu überführen. Denn mag der Mangel einer „Apparatur der Replik" auch für die prä-digitalen Medien und selbst noch für das Kinderstadium des Internet durchaus kennzeichnend gewesen sein – inzwischen, so trötet das postmoderne Pop-Räsonnement, sei doch die alte autoritäre Struktur von „Sender und Empfänger" emanzipatorisch aufgehoben. Das Zauberwort heißt „Interaktivität". Die unaufhörliche Mutation des Internet habe, so heißt es allenthalben in den Feuilletons wie im akademischen Betrieb, zur neuen Qualität des interaktiven Web2.0 geführt. Auf dieser Ebene kann sich jeder „User" immer und überall einschalten und höchstpersönlich zu Wort (oder zu Bild) melden.

Die Stationen dieser Mutation sind aufschlussreich. Sie reichen von der Pseudo-Teilhabe im Dudelfunk durch telefonische Meinungsabfragen, Mitmach-Spiele und alberne Grüße „an alle, die mich kennen" etc. über die Inflationierung von privaten Websites bis zu den Blogs, den unmittelbar interaktiven Formen der „Kommentar-Funktion" in Mailing-Listen oder in den elektronischen Ausgaben der Print-Medien, den „Freundschafts"-Netzwerken im Web2.0 und Informationsdiensten wie „Twitter". Diese Formen der digitalen Interaktion führen jedoch ebenso wenig zu einer rein technologisch

vermittelten Emanzipation wie alle früheren Gestalten der Kulturindustrie.

Der Begriff einer bloßen „Apparatur der Replik" ist vielleicht von Adorno und Horkheimer unglücklich gewählt, weil sie sich diese Funktion auch als technisch reduzierte noch nicht vorstellen konnten. Aber es geht um etwas anderes. Die Fähigkeit zur „Replik" ist eben nur dinglich-apparativ, nicht sozial organisiert. Der dieser Einschätzung scheinbar widersprechende Terminus der digitalen „sozialen Netzwerke" stellt einen Euphemismus dar. Das Soziale bezieht sich hier auf einen fast ausschließlich virtuellen, bloß simulierten Zusammenhang; es handelt sich überwiegend um unwirkliche Freundschaften unter Avataren. Die wirklichen Individuen bleiben oft anonym oder enttarnen sich nur exhibitionistisch in der medial vermittelten Distanz, die scheinbar eine sekundäre primitive Distanzlosigkeit erlaubt. Der Unwirklichkeit entspricht die Unverbindlichkeit; übrigens ein weiteres Essential des postmodernen Lebensgefühls, das jedwede Festlegung scheut wie der Teufel das Weihwasser. Diese offensichtliche Phänomenologie des Web2.0 ist allgemein bekannt und oft thematisiert; nicht zuletzt in denselben Feuilletons, die von der digitalen Interaktivität zu schwärmen belieben. Aber die Voraussetzungen wie die Konsequenzen werden weniger gern reflektiert.

Den Hintergrund bildet erst recht nicht die schiere Technologie, sondern, wie es nicht anders sein kann, die logisch vorgängige und mit der technologischen „Interpretation" verbundene soziale Entwicklung. Die Apparatur als solche liefert nur den allerdings verräterischen Terminus „Interaktivität" oder „Interaktion", als handle es sich um eine wechselwirkende Beziehung zwischen Planeten, Molekülen, Insekten oder Maschinenteilen. Diese Entmenschung, die sich schon im fast ebenso neutralen Begriff der „Kommunikation" angedeutet hatte, entspricht dem entwirklichten Status der beteiligten Personen, die im Wortsinn zu bloßen Masken geworden sind. Man könnte es die negative List der kapitalistischen Vernunft nennen, dass die technische „Apparatur der Replik" genau in dem Moment erscheint, in dem die sozial ausgedünnten und virtuell entmenschten, als bloße „Aktoren" kenntlich gewordenen Subjekte einander nichts mehr zu sagen haben, sondern sich nur gegenseitig ihre Larven vorführen können. Deshalb ist auch nicht von „Dialog", von „Auseinandersetzung" oder gar von der nicht umsonst verpönten „Polemik" die Rede, sondern eben von einer leeren, mechanischen „Interaktivität", zu der die bürgerlichen Individuen sich selber heruntergebracht haben.

Adorno und Horkheimer ahnten schon 1944 jenes Zerfallsstadium kapitalistischer Subjektivität, das Ulrich Beck vierzig Jahre später als „Individualisierung" dingfest gemacht hat. Im Gegensatz zu den optimistischen Annahmen von Beck wussten sie jedoch frühzeitig, dass dieser Prozess nichts mit einer Befreiung der Individuen von objektivierten sozialen Zwängen zu tun hat, sondern viel mit einer neuen Stufe von deren Verinnerlichung, die sich auch

äußerlich als neue Qualität der bloßen „Freisetzung“ im Sinne einer universellen Vogelfreiheit darstellt. Das abstrakte Individuum, von Anfang an der logische Idealtypus des kapitalistischen Funktionssubjekts, also das Gegenteil eines konkreten, seine eigene Gesellschaftlichkeit bewusst lebenden Individuums, hat sich nach einer langen und schmerzhaften Entwicklungsgeschichte bis zur postmodernen Reinform herausgearbeitet, in der es nur noch als Punkt oder als bloße „Eins“ erscheint. Das Kapital, das „automatische Subjekt“ der Verwertung, ist jetzt der unmittelbare, ungefilterte, dämonisch-wahnhafte Selbstbezug der Subjekte: Jeder sein eigener Kapitalist, jeder sein eigener Arbeiter. Der einzelne Mensch hat keine Geschichte mehr, sondern ist als jene abstrakte „Eins“ nur noch ein Schnittpunkt von Tendenzen der Märkte, eine Maschine der Selbstverwertung, oder, wie es im Kulturindustrie-Kapitel ahnungsvoll heißt: „Jeder ist nur noch, wodurch er jeden anderen ersetzen kann: fungibel, ein Exemplar. Er selbst, das Individuum, ist das absolut Ersetzbare, das reine Nichts“.

Das ist allerdings keine „Dialektik der Aufklärung“ mehr, wie sie Adorno und Horkheimer noch festhalten wollen, wenn auch verzweifelnd, sondern die Erfüllung ihres Versprechens. Die Aufklärung hat nie etwas anderes versprochen als das „Glück“ eines jeden, sich selbst zum „reinen Nichts“ machen zu dürfen. Dieser Zusammenhang ist durchaus durchschaubar und kritisierbar. Der Postmodernismus in allen seinen Variationen will diese Kritik jedoch nicht; seine Exemplare gefallen sich geradezu in ihrer reinen Nichtigkeit, die sie sich als Freiheit von der Materialität und von allen Beziehungen überhaupt imaginieren. Die bis zum Gehtnichtmehr abstraktifizierten Individuen können sich auf keine Sache, auf keinen Inhalt mehr einlassen, weil sie sich selber zur bloß äußerlichen, verdinglichten Sache geworden sind.

Das galt in gewisser Weise auch schon für die noch unausgereifte abstrakte Individualität, die sich an den frühesten Apparaturen der „Kommunikations“-Technologie im 19. Jahrhundert übte; etwa am zunächst noch auf die Zahlungsfähigkeit der Oberschichten beschränkten Telefon. Wenn Adorno und Horkheimer spotten, dass die alte telefonische „Apparatur der Replik“ die Teilnehmer noch „liberal“ die Rolle des Subjekts habe „spielen“ lassen, der demokratische kulturindustrielle Kontrollapparat hingegen noch nicht einmal mehr das zugestehe, dann wird diese Einsicht durch das „interaktive“ Web2.0 keineswegs dementiert. Auch wenn es die beiden Autoren vielleicht noch im Sinne einer möglichen, aber uneingelösten positiven Dialektik gemeint haben sollten, so lässt ihre ironische Formulierung doch ahnen, dass der „liberale“ und zugleich apparative Charakter des Telefons die Subjektivität bloß als eine zu „spielende Rolle“ vorkommen lässt, weil dahinter die apriorische Gewalt des „automatischen Subjekts“ steht, die den modernen Begriff der „Subjektivität“ als den einer bloßen Funktion überhaupt hervorgebracht hat. Das Wesen dieser frühen „interaktiven“ Subjektivität kommt am besten in jenen Kino-Szenen

zum Ausdruck, in denen der sichtbare Teilnehmer den Hörer von sich weg in die Luft hält, um das grauenhafte Gesabber des „Interaktions"-Partners nicht hören zu müssen, und dann seinerseits in die Muschel sabbert, ohne dass die Unterbrechung am anderen Ende bemerkt wird.

Damit wurde vermutlich schon im Stummfilm pantomimisch alles gesagt über die „Interaktivität". Die seit mehr als einem Jahrzehnt grassierende Handymania hat diesen Zustand zur letzten Kenntlichkeit gebracht, indem sie ihm nunmehr technologische Mobilität und zugleich einen öffentlichen Raum des „kommunikativen" Exhibitionismus verleiht. Was früher gnädig von der Telefonzelle abgeschirmt wurde, ergießt sich jetzt als verbale Schleimflut auf Straßen, in Cafés und Verkehrsmittel. Man könnte sich wünschen, die Teilnehmer würden tatsächlich bloß ihre Geschlechtsteile entblößen, dann bliebe der Mitwelt wenigstens die viel schlimmere Obszönität ihrer tätigen Mundwerkzeuge erspart. Was ist schon der geöffnete Mantel eines traditionellen Gliedvorzeigers gegen das geöffnete Maul eines postmodernen Scheinsubjekts? Aus den zwangsweise mitgehörten „Kommunikationen" lässt sich kein menschlicher Zusammenhang mehr erkennen; und selbst berufliche oder geschäftliche Mitteilungen deuten nur an, warum die Betriebswirtschaft in die persönliche und gesellschaftliche Katastrophe führen muss. Die inzwischen mit dem Internet verschränkte Handy-Apparatur ist der Vorschein eines entsprechenden „Replik"-Systems, das über die akustisch beschränkte Zwangsöffentlichkeit von wichtigtuerischen Alltagsmitteilungen weit hinausgeht.

Das Web2.0 bietet jedem Stammtisch-Räsoneur und jedem pubertären Schreihals zumindest formal die Plattform einer unmittelbaren Weltöffentlichkeit. Aber die technologische Möglichkeit ist identisch mit ihrer sozialen Unwirklichkeit. Die Individuen werden in Äußerungen zum gesellschaftlichen Allgemeinen medial aktiv gerade in der unreflektierten und kritiklos hingenommenen Form, in die sie vom Kapitalismus gepresst worden sind: als atomisierte Pseudo-Individualitäten, als bloße Exemplare desselben transzendentalen Prinzips. Wenn sich ein reines Nichts mit dem anderen unterhält, dann ist das nur die Fortsetzung der altbekannten „Interaktionsfigur" mit anderen Mitteln, nämlich dass ein Warenbesitzer den anderen trifft. Es geht nur vordergründig um die „Diskussion" von realen Inhalten und Problemen, tatsächlich aber in erster Linie um jene narzisstische Selbstinszenierung, die in den älteren kulturindustriellen Medien wenigstens noch nicht „interaktiv" geschaltet war, sondern attributiv blieb als freundlicherweise „stumme", bloß habituell wirksame Einkleidung oder als einseitige Beschallung. Es bleibt das Geheimnis der Apologeten, warum die wechselseitige Beschallung besser sein soll. Adorno und Horkheimer haben schon erkannt, dass die „gut organisierte Auffälligkeit" den eigentlichen Zweck der medialen Übung bildet; und dabei ist es egal, ob der Auftritt nun „interaktiv" geschaltet ist oder nicht. Soweit die

Teilnehmer sich bloß wechselseitig präsentieren oder beschallen, bleiben sie gerade durch die „Apparatur der Replik" unverbunden: „Kein Anschluss unter dieser Nummer".

Die formal beschränkte und technisch reduzierte „Interaktion" ist noch schlimmer als der einseitige kulturindustrielle Programmablauf, weil sie eine dialogische Struktur suggeriert, die von der postmodernen Subjekt-Ausstattung schon von vornherein unmöglich gemacht wird, solange diese unkritisch affirmiert bleibt. Das gilt auch für die pseudo-antiautoritäre Selbstzufriedenheit der kleinen Blogger, die sich gerade dadurch dem sozialökonomischen Imperativ des „automatischen Subjekts" unterwerfen, dass sie sich selber zum Firmen-Logo machen. Das autoritäre Verhältnis wird nicht überwunden, wenn es kein äußerliches mehr ist, sondern sich in das Innere der Individuen als autoritäres Selbstverhältnis verlagert. Wie jeder sein eigener Kapitalist und sein eigener Arbeiter ist, so ist dann jeder auch sein eigener Star, sein eigener Held und zugleich sein eigener und einziger Fan; als multiple Persönlichkeit in der virtuellen Vervielfachung sogar sein eigener Fanclub. Man könnte auch sagen: Jeder ist seine eigene hausgemachte Kulturindustrie, und dementsprechend peinlich werden dann auch die meisten Hervorbringungen. Aber das macht nichts, weil es in der Plapper-Community sowieso keiner mehr bemerkt.

Wie sich die Virtualisierung der Lebenswelt für Männer und Frauen jeweils anders darstellt, so auch die Individualisierung und das „interaktive" Medium. Genauer gesagt: Das versachlichte Patriarchat, die geschlechtliche Abspaltung, reproduziert sich auf veränderte Weise in der individualisierten medialen „Interaktion", nicht anders als in der Kulturindustrie überhaupt und von Anfang an. Und wie die „abstrakte Arbeit" strukturell männlich konnotiert ist, auch wenn längst Frauen ebenso in dieser Funktionssphäre „beschäftigt" sind, so gilt das auch für den virtuellen Raum der Selbstinszenierungen. Gerade dort kann auch das Geschlecht mit einem Mausklick gewechselt werden, wobei es wiederum hauptsächlich Männer sind, die sich auch noch eine virtuelle Weiblichkeit unter den Nagel reißen wollen, um wirklich „alles" zu sein in ihrer Einbildung. Der tatsächliche Anteil von Frauen an den Netz-Inszenierungen ist deshalb vermutlich noch weit niedriger als es sowieso schon erscheint.

Das von Adorno und Horkheimer gekennzeichnete „reine Nichts" ist als Widerschein der „abstrakten Arbeit" ein ebenso männlich strukturiertes und gerade in seiner Nichtigkeit latent gewaltbereites. Denn das reine Nichts von entkernter und virtualisierter Subjektivität kann seinen Monaden-Zustand nur transzendieren in der Gestalt von aufflackernden Treib- und Hexenjagden. Natürlich beteiligen sich am viel beklagten digitalen Mobbing auch Mädchen; aber zum regelrechten Sport ist es eher unter männlichen Jugendlichen geworden. Noch deutlicher wird das an den virtuellen Zusammenrottungen erwachsener Kommentar-Schmierer. Für den periodisch qua männlicher „Interaktivität" sich

formierenden digitalen Mob sind übrigens ein bevorzugtes Objekt unliebsame Frauen. Dieser latent faschistische Charakter von Schlägertrupps im virtuellen Raum kann durchaus in die soziale Realität durchbrechen und zur unmittelbaren materiellen Gewalt werden. Darin besteht vielleicht am ehesten die technologisch „interaktive" Konsensfähigkeit und „Realitätstüchtigkeit" der digitalen Selbstdarsteller.

Eine teuer bezahlte Gratis-Kultur

Kulturindustrie als Feld der Kapitalverwertung setzt selbstverständlich den Warencharakter ihrer Produkte voraus, dessen verdinglichte Darstellung menschlicher Verhältnisse Marx bekanntlich zu seinem Fetischbegriff animiert hat. Wertgegenständlichkeit der Kulturwaren im Rahmen einer Produktion für den reinen Profit verlangt nun eigentlich die „realisierende" Rückverwandlung und Darstellung dieser Waren in die Form des „abstrakten Reichtums", also in Geld, durch den Akt des Verkaufs. Hier nun setzt wieder die postmoderne Apologie des kulturindustriellen Komplexes ein, zumindest soweit es das Internet betrifft. Die dort angebotenen Inhalte aller Art kosten nichts oder sehr wenig, auch wenn ständig versucht wird, digitale Zugangsschranken und Bezahlmodi einzuführen bzw. diese zu stabilisieren. Heißt das nicht, dass zumindest die digitale Kulturindustrie, ohne es zu wollen, teilweise schon über die Waren- und Geldform hinaus ist? Muss man das nicht als große emanzipatorische Potenz begreifen, geradezu als Vorschein eines Gratis-Kommunismus jenseits der „Bezahlgüter"?

Es ist keineswegs so, dass das Kulturindustrie-Kapitel davon nichts ahnt, nur weil es das Internet 1944 noch nicht gegeben hat. Zwar müssen viele kulturindustrielle Waren, etwa Magazine oder Schallplatten bzw. CDs, damals wie heute noch ganz traditionell gekauft werden; und auch das Kino ist eine zum Kauf angebotene kulturelle Dienstleistung, nicht anders als eine Achterbahnfahrt oder eine Kabarett-Aufführung. Aber Rundfunk und Fernsehen können schon nicht mehr als isolierte Waren in die Verwertung und in die Realisierungsfelder der Märkte eingehen. Wenn dafür von Staats wegen bis heute Gebühren erhoben werden, so ist das keine reguläre Metamorphose kapitalistischer Warenproduktion mehr, allerdings eine davon abgeleitete Formbestimmung. Der Staat subventioniert diese vergesellschafteten Sektoren der Kulturindustrie als „öffentlich-rechtliche", ähnlich wie andere Infrastrukturen, und holt sich einen Teil dieser Kosten zurück in Form von Gebühren. Der Warencharakter der ganzen Veranstaltung wird damit nicht im Mindesten dementiert, selbst wenn die Programme billig oder fast gratis zu haben sind. Das gilt erst recht für die im Zuge der neoliberalen Ära entstandenen privaten Sendeanstalten, die sich ausschließlich durch Reklame-Einnahmen finanzieren.

Adorno und Horkheimer lassen sich weniger auf eine politökonomische Analyse des kulturindustriellen Formzusammenhangs mit den Metamorphosen des gesellschaftlichen Verwertungsprozesses ein, sondern sie reflektieren den Quasi-Gratischarakter von Rundfunk und Fernsehen eher auf der kulturell-symbolischen und sozialpsychologischen Ebene: „Schon heute werden von der Kulturindustrie die Kunstwerke, wie politische Losungen, entsprechend aufgemacht, zu reduzierten Preisen einem widerstrebenden Publikum eingeflößt, ihr Genuss wird dem Volk zugänglich wie Parks. Aber die Auflösung ihres genuinen Warencharakters bedeutet nicht, dass sie im Leben einer freien Gesellschaft aufgehoben wären".

Damit ist angedeutet, dass der mehr oder weniger durchgeführte Gratis-Konsum von wachsenden Teilen der kulturindustriellen Produktion eben nicht „aufgehoben" ist in einer gesamtgesellschaftlichen Überwindung des warenproduzierenden Systems, sondern dessen integraler Bestandteil bleibt. Wie die Mittel der politischen Propaganda der Warenform inhärent sind, auch wenn sie gratis unters Volk gestreut werden, ebenso gilt das auch für den medialen Konsum kultureller Produkte. Der Geldform als „Bezahlgüter" entkommen sie nicht, nur die Vermittlung mit dem Gesamtsystem ist eine andere; egal ob die Finanzierung aus einer staatlichen Abschöpfung von kapitalistischen Einkommen, aus dem Kreditsystem oder aus dem Verbund mit der Reklame stammt, als deren privilegierter Träger die Kulturindustrie ohnehin sich darstellt. Soweit dabei abgefragte Käufer-Präferenzen (etwa bei Facebook) wiederum zum Anlass für zusätzlichen Werbe-Einsatz werden, arbeiten die vermeintlichen Gratis-User an der Finanzierung unfreiwillig mit. Von einer „Auflösung des genuinen Warencharakters" dieser Produkte kann insofern nur auf der Ebene der unmittelbaren Erscheinung oder der Einzelheit für den Konsumenten die Rede sein, während sie ihrem gesellschaftlichen Charakter nach Waren bleiben, deren Formzusammenhang nur in den vermittelnden Instanzen auseinander fällt.

Dieser Charakter schlägt sich nicht nur im Inhalt, sondern auch in sozialer und psychologischer Hinsicht umso stärker bei den konsumierenden Individuen nieder, je mehr er für diese unmittelbar ökonomisch nicht mehr als Kaufakt abgefordert wird, wie Adorno und Horkheimer kritisch gegen die Pseudo-Emanzipation der Billig- oder sogar Gratis-Vermassung geltend machen: „Die Abschaffung des Bildungsprivilegs durch Ausverkauf leitet die Massen nicht in die Bereiche, die man ihnen ehedem vorenthielt, sondern dient, unter den bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen, gerade dem Zerfall der Bildung, dem Fortschritt der barbarischen Beziehungslosigkeit". Damit sagen Adorno und Horkheimer allerdings ungewollt, dass das bürgerliche „Bildungsprivileg" eben eine Einbildung war, in der als eigentliches Movens bereits die Tendenz zum „Ausverkauf", zum „Zerfall" und zur „barbarischen Beziehungslosigkeit" lag, die in der Kulturindustrie nur manifest wird. Jene bürgerliche Bildung, die noch

etwas kosten musste, war nichts als der Luxus einer knochenhart affirmativen Selbstreflexion, die man in Zeiten der kapitalistischen Konstitution noch brauchte, die aber ihre überschießenden Momente verliert in demselben Maße, wie sie als kulturindustrielle Deformation in den Massenalltag einsinkt.

Auch dabei ist wieder die ökonomische Funktionslogik zu beobachten, die bei Adorno und Horkheimer mehr im Hintergrund steht, ohne explizit benannt zu werden. Die Industrialisierung von Bildung und Kultur unterliegt demselben Gesetz der Konkurrenz wie alle anderen Kapitalsektoren. In dieser Hinsicht ist es abermals der ökonomische und nicht der technologische Imperativ, der bestimmend wird. Der Kampf um Marktanteile (und seien es sekundär solche der Reklame als eigener ökonomischer Sektor, für den das kulturindustrielle Produkt die Tragfläche bildet) erzwingt eine Verbilligung, die nur auf Kostensenkung bei der Produktion beruhen kann. Werden aber die Kosten von kulturellen Hervorbringungen rücksichtslos gesenkt, dann leidet die Qualität darunter noch weit mehr als in materiellen Fertigungsindustrien. Das Produkt ist dann immer ein „Montagsauto" und noch weit Schlimmeres. Denn geistige oder künstlerische Produktion lässt sich nur um den Preis ihrer völligen Aushöhlung ebenso „rationalisieren" wie diejenige von Kotflügeln oder Kurbelwellen. Durch eine unmittelbare Einverleibung in das System der „abstrakten Arbeit" verliert sie ihren eigenen Gebrauchswert, wie es Adorno und Horkheimer schon an der Verkehrung oder sogar Ununterscheidbarkeit von redaktionellem Inhalt und Reklame deutlich gemacht haben. Das zeigt sich etwa an den Gratis-Werbezeitungen, deren redaktionelle Inhalte, insofern sie mit der Reklame besonders eng verschränkt und geradezu verschmolzen sind, den „Zerfall" von Reflexion wie kulturellem Ausdruck und die „barbarische Beziehungslosigkeit" der kapitalistisch vermittelten Gratis-Kultur auf besonders krasse Weise zeigen.

Das Internet hat diesen Charakter einer kapitalistischen Inhalts- und Kulturproduktion, die monetär nur noch indirekt bezahlt wird und eben dadurch gerade ihren „Gebrauchswert" verliert, zu einer individualisierten Massenveranstaltung gemacht. Es handelt sich in gar keiner Weise um eine emanzipatorische Befreiung der „Kreativität", sondern viel mehr um eine Art neoliberale „Privatisierung" der genormten kulturindustriellen Massenproduktion in einem ungeahnten Ausmaß. Dass jeder seine eigene Kulturindustrie ist, darf nicht nur als ironische Metapher oder als kulturell-symbolische Bestimmung verstanden werden, sondern ist durchaus mit allen Implikationen buchstäblich zu nehmen. Die technologische Form, die der postmodernen Subjektausstattung entspricht, leitet eine Flut völlig unqualifizierter Präsentationen ein, die von keiner redaktionellen Instanz mehr beurteilt und zurückgewiesen werden können.

Jeder also sein eigenes Medium, sein eigenes Magazin, Kino und Fernsehprogramm. Im Unterschied zu den professionellen Produktionen bedarf es dabei gar keiner „Rationalisierung" mehr, um den Gegenstand bis zur Gratis-

Fähigkeit mit kapitalistischer Präformation herunterzubringen. Die lieblosen Kreationen aller Art sind sowieso vom Zustand ihrer Akteure bestimmt, die sich auf nichts einlassen können und getrieben sind von den Zwängen der Konkurrenz, von der abstrakten Leistungshetze und einer Steuerung des Zeitfonds, die jede Konzentration auf Inhalte ausschließt. Wer vor diesem Hintergrund sich „interaktiv" mit Entäußerungen „einschaltet", für die er von vornherein so gut wie keine Kosten hat, keine haben kann und keine haben will, weder materielle noch solche einer geistigen Anstrengung, der braucht sie auch nicht mehr zu senken. Was in der ökonomischen Fließbandproduktion der eigentlichen Kulturindustrie zum Resultat wurde, ist bei den individuellen Selbstpräsentationen bereits Voraussetzung, nämlich die Gleichgültigkeit, Flüchtigkeit und Gebrauchswertlosigkeit des Gegenstands. Jeder ist seine eigene Gratis-Werbezeitung.

Missachtung aller Kriterien und damit Verachtung aller Inhalte bringen die bürgerliche Kultur zu ihrer vollen Kenntlichkeit gerade dort, wo sie oberflächlich „gratis" wird. Schon im Vorfeld dieses Zustands formulierten Adorno und Horkheimer diesen „Fortschritt" als Abstieg vom Geldwert zur zynischen Entwertung aller Inhalte statt als Emanzipation von der Warenform: „Wer im neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhundert Geld ausgab, um ein Drama zu sehen oder ein Konzert zu hören, zollte der Darbietung wenigstens soviel Achtung wie dem ausgegebenen Geld". In der Gratis-Kultur des Internet wird nichts und niemand mehr geachtet. Auch von Selbstachtung kann man nicht mehr sprechen. Wer mitten im Kapitalismus die völlige Wertlosigkeit seiner geistigen und kulturellen Hervorbringungen preist, gibt damit allerdings auch ihre inhaltliche Nichtigkeit zu. Ein reines Nichts kann eben auch nur wieder ein reines Nichts produzieren.

Wenn man dabei nicht nur Tragfläche für Reklame ist, sondern gleichzeitig auch das zu bewerbende Ding, hält sich natürlich die sekundäre Finanzierung in ziemlich engen Grenzen. Als seine eigene Gratis-Werbezeitung verdient man nicht einmal durch Dritte einen Cent, da man ja nichts als den Inhalt hat, der schon keiner mehr ist und auf den es einem auch selber nicht ankommt. So wachen die Gratis-Subjekte im Internet gegenseitig über ihre Wertlosigkeit. Entwertete, aber nicht überwundene Subjektivität – auch diesen Zustand eines entkulturalisierten Kulturalismus haben Adorno und Horkheimer in gewisser Weise vorausgesehen: „Kunst hat den Bürger solange noch in einigen Schranken gehalten, wie sie teuer war. Damit ist es aus. Ihre schrankenlose, durch kein Geld mehr vermittelte Nähe zu den ihr Ausgesetzten vollendet die Entfremdung und ähnelt beide einander an im Zeichen triumphaler Dinglichkeit. In der Kulturindustrie verschwindet wie die Kritik so der Respekt…Den Konsumenten ist nichts mehr teuer. Dabei ahnen sie doch, dass ihnen umso weniger etwas geschenkt wird, je weniger es kostet".

Ein wirkliches Geschenk wäre eines, das Aufwand gekostet hat und deshalb an sich etwas ist. Den Aufwand an Ressourcen nicht nur für den persönlichen Einzelfall, sondern grundsätzlich von seiner fetischistischen Wertform zu befreien, ginge allerdings nur gesamtgesellschaftlich für alle Güter und hätte nichts mit dem individuellen Charakter eines Geschenks zu tun, sondern wäre eben eine andere Weise der gesellschaftlichen Reproduktion. Die Pseudo-Gratis-Kultur des Internet ist weder das eine noch das andere. Das „kommunikations"-technologisch aufgerüstete, aber sozial und überhaupt inhaltlich leere bzw. gleichgültige postmoderne Selbstinszenierungs-Subjekt produziert nur weitgehend aufwandlose Krypto-Waren, gerade weil ihm kein Aufwand mehr bezahlt wird und man im Kapitalismus unbezahlten Aufwand nicht durchhalten kann.

Und gerade weil es kein gesamtgesellschaftlich umgewälzter Modus des Ressourcen-Aufwands ist, der dann auch für die kulturelle Produktion gelten würde, lügen sich die virtuellen Gratis-Akteure ihre leeren Austauschpakete in eine „Geschenkökonomie" um. Soweit es als „Geschenke" übersetzte Strukturen sozialer Reziprozität in vormodernen Formationen tatsächlich gab, die hier nur krude ideologisiert werden, waren sie allerdings Ausdruck einer realen Mobilisierung von Ressourcen und hatten nichts mit aufwandlosen Scheingegenständen zu tun. Solche „Geschenke" hätten mit Recht als schwere Beleidigung gegolten. Dass ein geistiger oder kultureller Inhalt „aufwandlos" per Mausklick *verbreitet* werden kann, bedeutet noch lange nicht, dass er auch ohne Einsatz von geistigen und materiellen Ressourcen *entsteht*; es sei denn, es ist eben ein nichtiger Inhalt.

Die interaktiven Geschenkökonomen schenken sich gegenseitig das reine Nichts, wie es ihrem sozialen und geistigen Zustand entspricht, und das wissen sie eigentlich auch oder ahnen es zumindest, wie Adorno und Horkheimer schon festgestellt haben. Für den digitalen Produzenten-Konsumenten verhält sich das nicht anders als für den früheren einfachen Konsumenten, dessen Haltung das Kulturindustrie-Kapitel beschreibt: „Das doppelte Misstrauen gegen die traditionelle Kultur als Ideologie vermischt sich mit dem gegen die industrialisierte als Schwindel. Zur bloßen Zugabe gemacht, werden die depravierten Kunstwerke mit dem Schund zusammen, dem das Medium sie angleicht, insgeheim von den Beglückten verworfen. Diese dürfen ihre Freude daran haben, dass es so viel zu sehen und zu hören gibt". Sie beteiligen sich an der unterschiedslosen, aufwandslosen, gleichgültigen und wechselseitigen Massen-Entäußerung, in der man weder sich selbst noch die anderen ernst nehmen darf. Deshalb muss sich, wer das Pech hatte, wirklichen Aufwand betrieben und einen tatsächlichen Inhalt eingespeist zu haben, gnadenlos auf dasselbe mediale Nichts nivellieren lassen, das eifersüchtig von seinen Trägern gehütet wird. Jede inhaltliche Anstrengung wird „depraviert" und ihr Resultat dem billigen „Schund angeglichen", und eben

deshalb wissen die „Beglückten" insgeheim, dass sie sich gegenseitig beschwindeln und halten deshalb alles und immer schon für Schwindel.

Zwar ist es nicht zu übersehen, dass Adorno und Horkheimer auch in der radikalen Kritik an der falschen Gratis-Kultur den alten voll- und hochbürgerlichen Kulturheroen, der noch echten Inhalt real verkaufen und dieses Verhältnis gleichzeitig zu verachten sich leisten konnte, als ebenso falsches Idealbild im Hinterkopf haben. So heißt es wenige Seiten zuvor im Kulturindustrie-Kapitel: „Der todkranke Beethoven, der einen Roman von Walter Scott mit dem Ruf: >Der Kerl schreibt ja für Geld< von sich schleudert, und gleichzeitig noch in der Verwertung der letzten Quartette, der äußersten Absage an den Markt, als überaus erfahrener und hartnäckiger Geschäftsmann sich zeigt, bietet das großartigste Beispiel der Einheit der Gegensätze Markt und Autonomie in der bürgerlichen Kunst. Der Ideologie verfallen gerade jene, die den Widerspruch verdecken, anstatt ihn ins Bewusstsein der eigenen Produktion aufzunehmen…".

Es ist nicht einzusehen und zeugt eher vom Überhang des alten bildungsbürgerlichen Sozialcharakters bei den beiden Autoren, dass für sie eine angebliche „Einheit der Gegensätze Markt und Autonomie in der bürgerlichen Kunst" existiert haben soll, deren „großartigste Beispiele" zu sammeln wären ausgerechnet anhand der Fähigkeit, als „überaus erfahrener und hartnäckiger Geschäftsmann" sich zu zeigen. So wenig unter den Bedingungen kapitalistischer Reproduktion auf die monetäre Bezahlung des Aufwands zu verzichten ist, soweit er dem Zeitfonds und den materiellen Ressourcen nach über ein bloßes Hobby-Verhältnis zur Inhaltsproduktion hinaus geht, ebenso wenig kann umgekehrt eine geschäftsmäßige Durchtriebenheit und Verwertungs-Schläue als Kehrseite künstlerischer oder theoretischer „Autonomie" ausgegeben werden. Denn letztere muss immer auf Kriegsfuß mit ersterer stehen; jene geschäftsmännische Fähigkeit ist selber gefräßig, was Zeitfonds und Ressourcen angeht, und bildet deshalb unvermeidlich einen Abzug von der Konzentration auf die Sache selbst. Eine solche Qualifizierung verweist nicht auf den Inhalt als dennoch „äußerste Absage an den Markt", sondern nur auf eine letztendliche Heteronomie, die jeder Verwertung, auch der von Quartetten, anhaften muss.

Die ideologische Nostalgie von Adorno und Horkheimer gehört ihrem Restbestand an bürgerlicher Aufklärungsvernunft an, in der Markt und Autonomie nicht nur für die Kunst identisch gesetzt werden. Die Kritik und negative Historisierung dieser kapitalistischen Vernunft wird in der „Dialektik der Aufklärung" nicht zu Ende geführt, wenn die Autoren zwar Markt und Autonomie als „Gegensätze" erkennen, die aber dennoch für eine idealisierte bildungsbürgerliche Vergangenheit als versöhnte oder jedenfalls grundsätzlich versöhnbare „Einheit" erscheinen sollen. Im zögerlichen Festhalten an der bereits als negativ und destruktiv erkannten Bürgervernunft wird die Quadratur des Kreises geprobt; die gepriesene Geschäftsschläue ist die der Hegelschen Logik,

in der die Gegensätze nicht zum Bruch und zur Sprengung führen, sondern zur positiv „aufhebenden", falschen Versöhnung in der Form des verewigten Zirkulationssubjekts.

Aber Adornos und Horkheimers Konzept formuliert trotz dieses defizitären Exkurses immer noch eine problembewusste Kritik gegenüber der erst recht falschen, verlogenen Gratis-Kultur der „User"-Communities, wenn sie zeigen, dass gerade jene „der Ideologie verfallen", die in der kulturindustriellen Wertgegenständlichkeit „den Widerspruch verdecken, anstatt ihn ins Bewusstsein der eigenen Produktion aufzunehmen". Das geht freilich nicht als imaginierte „Einheit" von der Wertform sich sperrenden Inhalten einerseits und monetärer, zirkulativer Geschäftstüchtigkeit andererseits, deren Idealisierung ja selber „den Widerspruch verdeckt", sondern allein dadurch, dass die Unversöhnlichkeit des Gegensatzes und die Notwendigkeit des historischen Bruchs (statt der positiven „Aufhebung") im „Bewusstsein der eigenen Produktion" mit aller Schärfe erscheint und deren Waren- bzw. Geldform als notwendiges Übel unter drückenden Bedingungen jeder verharmlosenden oder sogar verklärenden Interpretation entzieht.

Die innere Schranke des Kapitals und die ökonomische Krise der Kulturindustrie

So aktuell das Konzept der Kulturindustrie auch ist für das beginnende 21. Jahrhundert, es gibt heute doch einen wichtigen Unterschied zur Situation von 1944. Damals stand die große Nachkriegs-Prosperität erst noch bevor. Im Übergang von der Epoche der Weltkriege zur historisch kurzen Epoche der fordistischen Massenproduktion und des Massenkonsums konnten Adorno und Horkheimer die sich formierende Kulturindustrie nicht unter dem Gesichtspunkt der objektiven Krise oder der historischen inneren Schranke des Verwertungsprozesses wahrnehmen. Der nebelhaft in seinen Dimensionen sich abzeichnende kulturindustrielle Komplex musste ihnen als Verhängnis erscheinen, als Form der totalen Kontrolle oder Selbstkontrolle und der Unterwerfung des Bewusstseins unter die kapitalistische Selbstzweck-Maschine.

Heute dagegen steht die fortentwickelte Kulturindustrie im Zeichen einer herangereiften objektiven Schranke des Weltkapitals. Gerade das Internet ist selber integraler Bestandteil einer Krisentechnologie in der dritten industriellen Revolution, deren Rationalisierungs-Potentiale zur Aushöhlung der Wertsubstanz führen. Auch in dieser Hinsicht ist es nicht die Technologie als solche, die autonom auf die Verhältnisse einwirken würde und eigentlicher Grund für deren Umwälzung wäre. Die Rationalisierung, die das Feuer der „abstrakten Arbeit" zum Erlöschen bringt, folgt denselben Gesetzen wie diese selbst; die Freisetzung

von überflüssiger Arbeitskraft bildet die Kehrseite von deren Subsumtion unter das Kapital. Im Sinne des gesellschaftlichen Fetischismus „autonom" ist allein die losgelassene Selbstbewegung des „automatischen Subjekts", aus der heraus die Krisentechnologie überhaupt entsteht und den inneren Selbstwiderspruch des Systems zum Ausdruck bringt. Der Kapitalismus stößt nicht an eine von ihm unabhängige technologische, sondern an seine eigene innere (ökonomische) Schranke. Im kulturindustriellen Komplex richtet sich diese allgemeine Schranke des Kapitals in spezifischer Weise auf, die zugleich auf den Krisenmechanismus und dessen Verlaufsformen verweist.

Die kulturalistische Virtualisierung der Lebenswelt entspricht der ökonomischen Virtualisierung des Kapitals. Beide Momente stellen keine neue Entwicklungsstufe der kapitalistischen Produktions- und Lebensweise dar, sondern einen Prozess ihrer Entwirklichung und damit ihrer realen Selbstzerstörung. Die Entsubstantialisierung des Kapitals durch das überproportionale Ausdünnen der regulären, allein wertsetzenden Arbeitskraft hat jene berüchtigte globale Finanzblasen-Ökonomie hervorgetrieben, in der das Kapital von der realen zu einer nur noch simulativen Akkumulation übergegangen ist. Es stellt sozusagen seinen eigenen ökonomischen Avatar in der Scheinwelt eines entkoppelten Finanzhimmels dar. Der virtuelle Raum des Internet widerspiegelt aber nicht nur in einem kulturell-symbolischen Sinne das von keiner realen Verwertung mehr gedeckte fiktive Kapital, sondern er gehört auch unmittelbar dessen ökonomischem Geisterreich an.

Das Internet als hybrider kulturindustrieller Komplex produziert keine reellen Waren, sondern nur virtuelle. Es bringt noch nicht einmal in einem nennenswerten Umfang immaterielle geistige oder künstlerische Produkte hervor, die in der Warenform an der gesellschaftlichen Substanzmasse des Werts teilhaben könnten, sondern es verbreitet solche mit sachlichem Aufwand verbundenen Inhalte nur elektronisch, während die genuin im Netz unmittelbar entstandenen Inhalte sowohl sachlich als auch ökonomisch großenteils wertlos sind, weder zur realen Substanzmasse des Werts beitragen noch an dieser partizipieren, soweit sie in jener unwahren Weise „gratis" bleiben.

Wenn nun die Reklame nicht nur als warenästhetische Darstellungsform bestimmend für die Kulturindustrie ist, sondern auch als finanzielle Grundlage der Netz-Ökonomie, dann erhellt dieser Sachverhalt die Art und Weise der Einbettung in die kapitalistische Reproduktion. Die Reklame als ihrerseits kapitalistisch unproduktiver sekundärer Sektor, der keinen Beitrag zur realen gesellschaftlichen Substanzmasse des Werts liefert, sondern einen Abzug davon darstellt, konnte sich nur in einer kapitalhistorisch beispiellosen Dimension ausdehnen auf der luftigen Basis der Finanzblasen- und Verschuldungs-Ökonomie seit den 1980er Jahren. Erst vor diesem Hintergrund entstand als davon abgeleiteter technologisch-kultureller Komplex das Internet in seiner

heutigen Reichweite. Die zur Verfügung stehenden Dienste, Zugriffs- oder Präsentationsmöglichkeiten und Gratis-Inhalte sind einzig und allein als Werbeträger kapitalistisch darstellbar. Je mehr sich die Kulturindustrie in den virtuellen Raum verlagert, desto prekärer wird diese Abhängigkeit.

Gleichzeitig erfordert dieser Raum aber ein gewaltiges, sehr reales infrastrukturelles Aggregat von energetischem Aufwand, Verkabelung, Serverbatterien etc., das seinerseits als Kostenfaktor zu Buche schlägt. Großenteils müssen sich diese technologischen Apparaturen ebenfalls aus der Reklame finanzieren bzw. einen Teil von deren Einnahmen abverlangen. Das gilt auch für vom Staat betriebene oder zur Verfügung gestellte Netze, dessen Einnahmen ebenfalls ein Abzug von der gesellschaftlichen Wertmasse sind; wie seine anderen Funktionen ist auch diese zunehmend kreditfinanziert. Durch welche Vermittlungen auch immer, der virtualisierte kulturindustrielle Komplex ist wesentlich ein Geschöpf des fiktiven Kapitals und seiner diversen Formen, die allesamt einen zunehmend irrealen Vorgriff auf zukünftige, immer weiter hinausgeschobene reale Wertschöpfung darstellen. Die innere Schranke der ganzen Veranstaltung wird manifest in demselben Maße, wie das überdehnte Kreditsystem zusammenbricht, die Kreditketten reißen und sich die gesellschaftliche Unfinanzierbarkeit der virtuellen Gratis-Kultur herausstellt. Die volle Verlagerung des Problems auf den Staatskredit ändert daran nichts.

Wenn also die ausgeblendeten ökonomischen Voraussetzungen wegbrechen, wird sich enthüllen, dass die Gratis-Mentalität der „User" in gar keiner Weise ein Vorschein der Überwindung von Warenform und Geld ist. Vielmehr handelt es sich um ein Bewusstsein, das längst nur noch auf Kredit lebt und sogar auf Kredit denkt. Wie eine nicht-monetäre Reproduktion fälschlich als „Kostenlosigkeit" auch des materiellen oder sozialen Aufwands qua illusionärer „Entmaterialisierung" erscheint, so die eigene virtualisierte Existenz als unbezahlte, deren Kosten anderswo anfallen dürfen, vor allem sofern man davon nichts zu wissen braucht. Der ökologisch aufgeklärte Postmodernist ist immer für das Gute und gegen das Böse, nur der Strom muss aus der Steckdose kommen und der Lebenskünstler genug auf Gourmet-Niveau zu beißen haben, ohne dass die gesellschaftlichen Bedingungen eines qualitativ anderen und wirklich verallgemeinerten Luxus ernsthaft zum Problem werden. Der Zukunftsverbrauch von Wertsubstanz, die Auslagerung des faulen Kredits und das technische Verschwinden des Geldes aus der lebensweltlichen Handgreiflichkeit erscheinen als eine Art „Welt ohne Geld", die man irgendwie ziemlich billig bekommen hat. Die Revolution gegen den „abstrakten Reichtum" findet nicht statt, aber jeder ist seine eigene bad bank. Was soll schlecht daran sein? Auch gesellschaftspolitisch sind an die Stelle von Umstürzlern digitale Schnäppchenjäger getreten. Man fragt lieber nicht, wie das kulturindustrielle Bewusstsein auf den Zusammenbruch seiner Illusions- und Selbsttäuschungsmaschinerie reagieren wird.

Auf dem Weg zur Erschöpfung der kulturellen Reserven

Die ökonomische Verengung und Ausweglosigkeit entspricht der kulturellen. In diesem Zusammenhang ist die Frage der Innovation in der Kulturindustrie und deren Quelle aufzuwerfen. Als wenn auch sekundärer und selber unproduktiver Sektor des Kapitals, der dennoch von der gesellschaftlichen Substanzmasse des Werts sich ökonomisch nähren muss, ist die Kulturindustrie so abstrakt und an sich inhaltlich entqualifiziert wie die Verwertung insgesamt. Die völlige Gleichgültigkeit gegenüber jedwedem Sachgehalt, weil der abstrakte Wert seine eigene Sache ist, zwingt also dazu, kulturelle Ressourcen zu erschließen, die nicht unmittelbar mit dem Selbstzweck des „abstrakten Reichtums" identisch sind; genau wie natürliche, stoffliche und menschliche Ressourcen auch sonst als gleich-gültige konkrete Trägermasse für die abstrakte Akkumulation herangezogen werden müssen.

In der historischen Aufstiegsbewegung des Kapitals zur flächendeckenden und planetarischen Formbestimmung entstand eine genuin bürgerliche Kunst und Kultur, die sich zunächst als eher oppositionelle auf dem Boden erst halb entwickelter, früh- und protokapitalistischer Verhältnisse herausgebildet hatte. Ebenso wie die dazugehörige Aufklärungsphilosophie und Wissenschaft war sie ihrer Struktur und ihrem Inhalt nach zwar eine kapitalistische Ausgeburt, aber nur in ihren Denk- und Darstellungsformen als ideologische Mobilisierung und ideeller Vorschein, noch nicht selber als unmittelbarer Verwertungsgegenstand; daher auch als reines Luxusprodukt für absolutistische höfische Gönner oder private Zirkel und entsprechend finanziert. Auch die bürgerliche Öffentlichkeit als Voraussetzung für eine kulturindustrielle Transformation bestand demgemäß erst als Prototyp.

Nur in diesem „abgehobenen" Zwischenstatus, der ihrer eigenen Logik widersprach, wenn auch nur formell, konnte diese bürgerliche Kultur den Anschein eines rein inhaltlich bestimmten Reflexionszusammenhangs und Ausdrucksvermögens mit den berühmten „überschießenden Momenten" gewinnen, in dem sich ein Fundus von eigentümlicher „Kulturgegenständlichkeit" ansammelte, der ein Widerschein der Wertgegenständlichkeit war, aber noch nicht diese selbst, die erst einige Bereiche der materiellen Reproduktion erobert hatte. Das alte bildungsbürgerliche Bewusstsein wollte stets diesen Zwischenstatus erhalten und damit die Illusion einer vom schnöden Ökonomismus unbeleckten „hohen" Kunst, Wissenschaft usw. verbinden, obwohl Denkmodus, Darstellungsformen und Inhalte gleichermaßen bereits jene Logik affirmierten, die der vermeintlichen Eigenständigkeit von Kunst oder Kultur überhaupt Hohn spricht und alsbald im „Schwarzen Quadrat" eines Malewitsch ihren letztgültigen symbolischen Ausdruck finden sollte.

Es ist nun offenkundig, dass die erst im 20. Jahrhundert einsetzende und erst an den Grenzen des Kapitalismus im beginnenden 21. Jahrhundert zur

Virtualisierung der Lebenswelt gesteigerte Kulturindustrie sich inhaltlich nicht aus sich selbst, sondern zunächst aus jener Vergangenheit einer noch nicht von ihrer eigenen Logik erfassten bürgerlichen Kunst und Kultur vampirartig ernähren konnte. Die Abenteuer der kapitalistischen Durchsetzungsgeschichte, deren noch nicht selber in die Verwertung eingegangene Erzählungen und Kreationen (von der bürgerlichen Klassik und Romantik über den Realismus bis zur „klassischen Moderne") den Schein eines unabhängigen kulturellen Inhalts erzeugten, wurden aber innerhalb weniger Jahrzehnte aufgezehrt. Aus sich selber konnte die Kulturindustrie nichts Neues mehr hervorbringen. Ihre Kreativität bestand immer nur in der Aufbereitung eines vorgefundenen Materials.

Es gab allerdings noch eine zweite Quelle, aus der in diesem Sinne der kulturindustrielle Vampirdurst schöpfen konnte. Das waren die Gegenkulturen oder Subkulturen von sozialen Bewegungen und Milieus, die sich subjektiv gegen den Kapitalismus oder seine Erscheinungsformen richteten, und die einer marginalisierten Existenz, nichtkonformen Lebensweisen oder sozialer Devianz geistigen und künstlerischen Ausdruck verliehen. Diese Protestkulturen oder wenigstens Subkulturen waren es, die das Bezugsfeld einer Beschwörung „nichtkommerzieller" Gegenpositionen zur Kulturindustrie wurden. Tatsächlich aber waren sie in ihrer subversiven Potenz durchwegs viel zu schwach, um für letztere zu einem ernsthaften Gegner werden zu können; und zwar vor allem deswegen, weil ihre Kritik form-unkritisch, phänomenologisch beschränkt und sozial partikular blieb, also die gesellschaftliche Allgemeinheit nicht zu erfassen vermochte. Ganz ähnlich wie die kapitalistische Staatlichkeit zu kurz greifende „politische" Emanzipationsbestrebungen (von der alten Arbeiterbewegung bis zur „neuen Linken" von 1968) immer wieder einfangen, adaptieren, umbiegen und in ihre eigene politische Ressource verwandeln konnte, ebenso wurden die „nichtkommerziellen" Protest- und Subkulturen über kurz oder lang zu einer Ressource der Kulturindustrie gemacht.

Was als kulturelle Subversion und Gegenkultur angetreten war, bildete in Wahrheit ebenso wie die alte, gewissermaßen noch externe bürgerliche Hochkultur eine Art Naturreserve für das kulturindustrielle Kapital, die es periodisch abzugrasen oder auszuschlachten galt. Nach dem Zweiten Weltkrieg verloren beide Ressourcen ihre relative Eigenständigkeit; die bürgerliche Hochkultur starb einfach ab und konnte nur noch als totes Holz benutzt werden, die Subkulturen verkamen immer mehr zu kapitalistischen Baumschulen. Wie sich im Zuge von technologischer Revolution und Globalisierung alle Zeithorizonte verkürzten, so beschleunigte sich auch der Prozess der kulturindustriellen Mutation von sub- oder protokommerziellen Hervorbringungen bis zum Verschwinden des Gegenstands.

Adorno und Horkheimer haben den kulturellen Vampirismus der Kulturindustrie nur mit Blick auf den Verfall der alten bürgerlichen Hochkultur

beschrieben, wenn auch noch ungenau; das Problem der Subkulturen dagegen blieb außerhalb ihres Horizonts oder wurde unmittelbar unter den Begriff der Kulturindustrie subsumiert. Aus diesem analytischen Defizit erklärt sich teilweise auch das negative Fehlurteil von Adorno über den Jazz, dessen Ursprung und Eigenqualität dabei unter den Tisch fiel. Adorno, den in diesem Punkt wohl Idiosynkrasien eines klassisch-bildungsbürgerlichen „Geschmäcklertums" leiteten, wollte den Jazz nicht in seiner prä-kulturindustriellen Eigenart sehen, sondern nur als genuines Produkt der kapitalistischen Kulturmaschine. Er übersah dabei, dass diese Maschine ein ihr selber nicht inhärentes Material braucht, weil sie nur etwas zerhacken kann, was ihr zugeführt wird. Ihr Produkt bedarf des vorgefundenen kulturellen Rohstoffs oder Halbfabrikats. Diese Ressourcen waren um die Mitte des 20. Jahrhunderts noch nicht vollständig aufgebraucht.

Man könnte allerdings zugestehen, dass Adorno vielleicht nur den bereits kulturindustriell zugerichteten Jazz kannte oder im Auge hatte, etwa die Show-Bands der 1940er Jahre. In diesem Sinne behält Adorno in gewisser Weise recht, und zwar eher in prognostischer Hinsicht, die sich allerdings nicht spezifisch auf den Jazz oder die sogenannte Popmusik beziehen kann. Es geht um kulturelle Kreationen überhaupt, egal in welchem Metier und auf welchem artifiziellen Niveau. Zusammen mit der dritten industriellen Revolution als universeller Krisentechnologie und dem daraus folgenden globalen Krisenprozess hat auch die Kulturindustrie ihre historische Schranke erreicht. Gerade ihre Vollendung, die mit der Totalisierung der Warenästhetik zusammenfällt, ist auch identisch mit der Erschöpfung ihrer externen Ressourcen. In gewisser Weise kann man von einer Analogie zur Erschöpfung der energetischen Reserven und zur Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen sowie zur Krise der Geschlechterverhältnisse sprechen. Auch in dieser Hinsicht zerstört der Kapitalismus seine eigenen Voraussetzungen. In demselben Maße, wie die Wertabstraktion ihrer inneren Dynamik folgt und das Programm ihrer Totalisierung real abarbeitet, löst sie nicht nur ihre eigene Arbeitssubstanz auf, sondern auch ihre natürlichen, geschlechtlichen und kulturellen Grundlagen, die von stummen Voraussetzungen zu schreienden Widersprüchen mutieren.

Der Postmodernismus macht unfreiwillig auf die kulturelle Schranke aufmerksam, wenn er die Intentionen einer Protest- und Subkultur von ihrem ideologischen „nicht- oder antikommerziellen" Anspruch löst und direkt in die Kulturindustrie verlagert, indem er sich angeblich subversive Momente als buchstäblich im Supermarkt käufliche oder aus dem subventionierten Internet herunterladbare herauspicken möchte. Der Realitätsgehalt dieser Interpretation besteht darin, dass es zumindest in der gesellschaftlichen Wirkung nicht mehr so sehr um relativ autonome Hervorbringungen geht, sondern nur noch um apriori kulturindustrielle Produkte als Gegenstände der „Selbstverwertung" und deren mögliche Nachfrage. Die „Subversion", die dann natürlich keine mehr ist,

soll in den Modus des bloßen Warenkonsums (und sei es eines vordergründig „unentgeltlichen“) verlegt werden.

Mit dieser Ideologie eines „kreativen“ oder sogar „kritischen“ Konsums geht die völlige Weigerung einher, die Warenform als solche noch in den Fokus der Kritik zu nehmen (womit der linke Postmodernismus insgesamt hinter den Arbeiterbewegungsmarxismus zurückfällt statt ihn zu transzendieren). Es geht nicht mehr darum, dass die Warenform als notwendiges Übel auch noch den Inhalten ihrer Kritik anhaftet, damit diese sich überhaupt artikulieren und ihre materiellen Voraussetzungen reproduzieren kann, sondern der Warencharakter wird akzeptiert oder ignoriert und der Inhalt als Verwertungsinhalt positiviert, und sei es in einem nur noch symbolischen Sinne. Damit trifft die postmoderne Ideologie das entsprechende kapitalistische Lebensgefühl in Zeiten einer warenästhetischen Virtualisierung der Lebenswelt.

Wenn aber die „Kreativität“ nur noch in der Art und Kombination des Warenkonsums besteht, dann führt das zu einem Notstand des Gebrauchswerts, weil es keine neue inhaltliche Zulieferung mehr gibt. Nach dem Absterben der alten bürgerlichen Hochkultur erlebt die Subkultur dasselbe Schicksal. Es gibt nur noch Pseudo-Subkulturen, die selber schon kulturindustriell ausgerichtet sind. Noch die albernste Schülerband giert bereits von Anfang an nach kommerziellem Erfolg oder zumindest nach kulturellem Kapital, um in den Charts der Aufmerksamkeit „vorzukommen“, und legt grundsätzlich mehr Wert auf die „Präsentation“ als auf den innovativen Inhalt, den sie nicht hat. Das gilt, von Ausnahmen abgesehen, für den gesamten kulturellen Sektor. Wie die Substanz des Werts nur noch simuliert wird, indem ein Recycling aus den Kreditblasen stattfindet, so lebt auch die Kulturindustrie nur noch vom Recycling immer wieder aufbereiteter alter Inhalte, bis sie an der Fadheit der ewigen Neuaufgüsse erstickt. Dieser Zustand geht immer drastischer in jene kulturelle Barbarei über, von der das Kapitel über die Kulturindustrie gesprochen hat.

Die Welt ist kein Accessoire. Warum eine selbständige „Kulturrevolution“ unmöglich ist

Der Kreis der kritischen Reflexion schließt sich, wenn wir zurückkehren zur polaren Komplementarität einer kulturpessimistischen elitären Scheinkritik und einer postmodernen Affirmation der Oberflächlichkeit. Die Oberfläche, das ist die Welt der unmittelbaren Erscheinungen; kulturell die des Outfits, des Designs, der Garderobe. Wenn das Bildungsbürgertum die Oberflächlichkeit anprangert, dann meint es damit eigentlich nur das in seinen Augen anstößige Outfit, ungehörige oder fremdartige Darstellungs- und Erscheinungsformen. Der gehobene Rest-Bildungsbewusste, auch wenn er seinen Kandinski an der

Wand hängen hat, steht in einiger Hinsicht dem kleinbürgerlichen Geld- und Bierspießer nicht so fern, der seinen Affekten gegen die „entartete Kunst", die „Negermusik" und den „amerikanischen" Pop-Betrieb gern freien Lauf lässt. Es geht dabei nicht um den Charakter der Oberfläche als solcher, sondern bloß um die „falschen" Klamotten und Klänge als Metaphern für ein abgewehrtes soziales Design. Dahinter steht die Angst vor dem Fremden, den underdogs, den Devianten oder den „gefährlichen Klassen".

Indem der postmoderne Kulturalismus gerade die von den alten Bildungsspießern perhorreszierten Phänomene und Ausdrucksformen kultiviert und romantisiert, aber eben nur als inhaltsloses, beliebiges Accessoire, gehört er derselben Wahrnehmungsstruktur an und ist selber ein bloß anders gelagertes Mittelschichtsbewusstsein. Der Konflikt auf diesem isolierten Feld ist nur noch langweilig und die Kontrahenten werden in ihrer Identität nur allzu kenntlich. Es könnte ohne weiteres schick werden, sich „avantgardistisch" als Überraschungscoup den berühmten röhrenden Hirsch an die Wand zu hängen; alsbald wären die Galerien von New York bis in die Berliner Provinz voll davon. Das kulturindustrielle Recycling aller Darstellungsformen ebnet bekanntlich auch die Differenz von Kunst und Kitsch ein. Im Grunde fing das schon mit der dadaistischen Präsentation eines Pissbeckens als Kunstobjekt an; was als Verhöhnung gemeint war, wird längst mit akademischem Ernst als kunstgeschichtliches Problem abgehandelt.

Damit soll keineswegs abgestritten werden, dass der habituelle „Ausdruck" gesellschaftlich, lebensweltlich und alltagskulturell eine Form finden muss. Jede historische Formation drückt sich künstlerisch aus, auch dort, wo es keine isolierte Sphäre der Kunst gibt; Menschen gestalten ihren Lebensraum und präsentieren sich in ihrer Kleidung usw. Diese vielfältigen Ausdrucksformen auf verschiedenen Ebenen sind niemals rein individuell, sondern auch durch die jeweilige Sozietät, deren Widersprüche und deren Entwicklung bestimmt. Für die kapitalistische Produktions- und Lebensweise ist allerdings festzuhalten, dass es gerade die ihren Mechanismen inhärente inhaltliche Leere und Gleichgültigkeit ebenso wie die schließlich von ihrer spezifischen Dynamik bewirkte kulturelle Erschöpfung und Austrocknung ist, die zu einer grotesken Überbetonung und Verselbstständigung des Äußerlichen geführt hat. Wie sich die abstrakte Warenform ihrem konkreten Inhalt gegenüber verselbstständigt und diesen zu ihrer bloßen „Erscheinungsform" herabsetzt, so findet analog dazu jene bereits angesprochene Verkehrung von kulturellen, geistigen Inhalten und ihrer äußeren „Präsentationsform" statt.

Das gilt auch für die sogenannte Alltagskultur, die sich zu einer schon von Marx angedeuteten „Alltagsreligion" ausgewachsen hat; allerdings weit über den von Marx gemeinten ideologischen Charakter hinaus. Es geht nicht mehr bloß um ideologische „Meinungen" und Weltinterpretationen, sondern um

existentiell verstandene Ausdrucksweisen und Selbstinterpretationen. Das „reine Nichts“ muss sich im Verkehr mit seinesgleichen als Hülle selbstdarstellen und permanent sein Outfit im weitesten Sinne aufrüsten. Die viel beschworene Pluralisierung der Lebensstile ist völlig uniform hinsichtlich ihres Charakters als Mittel von Distinktionsgewinn, wobei sich die Pluralität dann doch wieder in einen „Mainstream“ auflöst; auch wenn dieser in wechselnde Richtungen zu fließen scheint.

Entscheidend ist dabei, dass bis zur simpelsten Klamotte an sich ziemlich unwichtige, zufällige Äußerlichkeiten und „Geschmacksfragen“ mit ungeheurer Bedeutung aufgeladen werden. Dass niemand sich den gesellschaftlichen Tendenzen auf dieser Ebene entziehen kann, es sei denn um den Preis der bloßen Skurrilität, ist nichts Wesentliches. So laufen wir seit vierzig Jahren nicht in der Toga herum, sondern in Jeans; wenn auch nicht mehr in denselben, weil der Materialverschleiß dazu zwingt, Zeit für den Hosenkauf zu verschwenden. Mochten die Jeans ähnlich wie die langen Haare bei Jungen oder die Rockmusik einstmals in den Ruf gekommen sein, eine Art Jugendprotest zu signalisieren, so ist die Harmlosigkeit und der affirmative Charakter dieser Pseudo-Auflehnung längst bewiesen. Daraus geworden ist nur ein allgemeiner Hosentrend, dem auch die Greise anheimfallen durften. Natürlich wiederholen sich solche Phänomene bei jeder Generation von Pubertierenden in irgendeiner Weise. Aber dass sie eine allgemeine gesellschaftliche Relevanz gewinnen, ist eben ein Novum.

Soll ich mir nun eine Hose kaufen, die so breit ist, dass noch ein junger Elefant hineinwachsen könnte, und niemand sieht, ob ich einen Hintern habe? Oder muss es eine Hose sein, die so eng ist, dass es zu Durchblutungsstörungen kommt, und jeder sofort sehen kann, dass ich keinen Hintern habe? Derlei existentielle Alternativen werden in postmodernen Zeiten nicht mehr den Menschen unter Fünfzehn überlassen, sondern rücken in den Rang von quasi-politischen Ideologien. Dass Individuen Vorlieben bei der Bekleidung, beim Essen und Trinken, beim Sex, im Körpergefühl oder hinsichtlich der Wohnungseinrichtung entwickeln, bleibt keine selbstverständliche und harmlose Angelegenheit mehr. Wenn Tätowierungen oder Piercing, vegetarische oder vegane Kost und dergleichen zu einer Art Weltanschauung mutieren, an der sich die Geister scheiden oder bestimmte Szenen sich erkennen wie früher an Parteiabzeichen, dann deutet das auf den Charakter der Outfit-Ideologie als Ersatzhandlung hin, mit der die ideelle und soziale Leere gefüllt werden soll.

Derart symbolische und alltagskulturelle Ersatzhandlungen gewinnen sogar an Bedeutung für die Krisenverwaltung und deren Disziplinierungsideologien. Die Nichtraucher-Kampagnen einschließlich administrativer Verbotsmaßnahmen oder die Denunziation von „ungesunden“ Essgewohnheiten der Unterschicht haben nichts mit einer Sorge um das Wohlbefinden zu tun. Vielmehr verschiebt sich dabei die Wahrnehmung von sozialen Disparitäten, Armut, sozialen Zumutungen

und Leistungsstress ins Darstellerische, in die persönliche „Performance", als ginge es bloß um Veränderungen auf der Ebene alltagskultureller Gewohnheiten oder Einstellungen, die nichts mit einem gesellschaftlichen Zwangsverhältnis zu tun hätten. Eine solche Ideologie der Menschenverwaltung appelliert zielsicher an die verwandte Seele von leeren Selbstinszenierungs-Persönlichkeiten, die im Kult der Oberflächlichkeit sich selbst verwirklichen wollen und gerade dadurch anfällig werden für die Disziplinierungsmechanismen, sobald diese als Design-Angebot daherkommen.

Der postmoderne Kulturalismus und seine Überbetonung der Oberfläche haben bereits einen historischen Vorlauf in doppelter Hinsicht. Philosophisch ist es die irrationalistische Strömung im bürgerlichen Denken, von der anti-hegelianischen Wende im 19. Jahrhundert über die Lebensphilosophie bis zum Existentialismus. Es ist das von Nietzsche und Heidegger formulierte bürgerliche Gegenprogramm zu Marx und Adorno, aus dem auch die sogenannte postmoderne Linke ihre hauptsächlichen Referenzen bezieht. Damit verbunden war immer eine Haltung oder Wahrnehmungweise, die unter dem Namen der „Ästhetisierung" bekannt geworden ist. Das Grauen von Krieg und Zerstörung, der Terror der Normalität, das Leiden und das Elend werden zu „schönen Bildern", blutige Eingeweide ebenso wie aufgeblähte Hungerbäuche oder schwärende Wunden zu Kunstwerken. Die „Ästhetik des Schreckens", seit Walter Benjamin als „subjektiver Faschismus" bezeichnet, gehört zu den Vorläufern und klammheimlichen Bestandteilen der postmodernen kulturalistischen Wende gegen die inhaltliche, soziale und kategoriale Kritik des Kapitalismus.

Die Inszenierung des „Auftritts", wie sie in der filmischen Reichsparteitags-Ästhetik mit ihren figurierten Massenaufmärschen von Leni Riefenstahl vorgeführt worden ist, gehört ebenfalls zu diesem Programm. Die postmoderne Individualisierung derselben Vorgehensweise ändert nichts am Wesen der Sache; und sie kann jederzeit in dumpfe Zusammenrottungen umschlagen, wie der digitale Mob beweist. Die Gleichgültigkeit gegenüber dem Inhalt gebiert in der postmodernen Zuspitzung ein noch weit umfassenderes ästhetizistisches Programm als im frühen 20. Jahrhundert, das noch nicht einmal mehr als solches wahrgenommen wird, weil es ein allgemeines Lebensgefühl repräsentiert.

Diese militante Ästhetisierung, die nun die Form des Werbe-Designs zur totalitären Matrix gemacht hat, ist eine viel wirksamere Waffe gegen radikale Kritik als bloße Denkgebäude der Ideologie. Nicht um die Sache selber geht es, sondern um den Stil. An die Stelle der kritischen Analyse treten Traktate, „wie man stilvoll verarmt". Das Styling kennt kein Wahrheitskriterium außer der Anzahl von „Das gefällt mir"-Kommentaren im Netz. Und gehypt wird, was als Outfit gefällt. Die negative Objektivität soll durch einen „ästhetischen Subjektivismus" ausgeblendet werden; an die Stelle der sozialen Revolution tritt die schmerzlose Pseudo-Revolution des „schönen Scheins" – die Ästhetisierung der Existenz von

allem und jedem. Ästhetisiert werden nicht nur der Krieg und die Grausamkeit, sondern auch die Krise, die neue Armut und die Umweltkatastrophe. Es ist zugleich eine Ästhetisierung der Wahrheit, die dem paradoxen „absoluten Relativismus" der Postmoderne entspricht.

Die zur realen Existenzform gewordene Ideologie der Ästhetisierung darf nicht verwechselt werden mit Ästhetik schlechthin. Es geht nicht darum, dass ein Inhalt seine adäquate Ausdrucks- oder Darstellungsform findet, für die Kriterien entwickelt werden können. Stattdessen verselbständigt sich eben die ästhetische Form wie gezeigt gegenüber dem Inhalt und setzt diesen auf paradoxe Weise zu ihrer eigenen zufälligen und unwesentlichen Erscheinungsform herab. Diese Verkehrung, von der die totalitäre Warenform in der Kunst und Kultur durchgesetzt und vollendet wird, macht das Programm der Ästhetisierung aus.

Es handelt sich dabei um einen historischen Prozess, der in der totalitären Warenästhetik nach dem Zweiten Weltkrieg seinen Abschluss gefunden hat und nur noch als Weltmarkt-Qualität der „barbarischen Beziehungslosigkeit" in eine neue Ästhetisierung des selber längst entwirklichten Politischen zurückmünden kann. Der Schrecken ist jetzt auf andere Weise umso unheimlicher, wenn er zugleich alle Züge der Albernheit aufweist. Gerade die grün-sozialdemokratische, sozialökologische „neue Mitte" hat nicht nur die Daumenschrauben der sozialen Krisenverwaltung angezogen und Hartz IV auf den Weg gebracht, sondern zugleich deren demokratische „Verkaufe" als postpolitische Pantomime des Werbedesigns zum Höhepunkt geführt. Nicht umsonst sind es die Kader und selbsternannten „Kulturrevolutionäre" der ehemaligen Neuen Linken von 1968, die diese Entwicklung tragen. Sie haben schon damals den linken Postmodernismus vorweg genommen und zeigen ihm heute seine Zukunft, auch wenn diese nicht mehr in die Ministerien führen sollte, sondern bloß noch zu Mandaten für die „Piratenpartei". Diese Kinder- und Enkelgeneration der schon alt gewordenen „neuen Mitte" braucht allerdings keine linksradikale Vergangenheit mehr für das Design ihres Auftritts.

Die Metamorphose der einstigen bühnenreifen Kommune- und Straßenkämpfer-Inszenierungen zur staatsmännischen Reife zeigt unfreiwillig, dass es eine selbständige „Kulturrevolution" im Sinne einer bloßen Umwälzung des Habitus, des Outfits, des „Diskursverhaltens", des „Denkstils" und des Alltags bis zur Haartracht, Konsum- oder sogar Esskultur usw. gar nicht geben kann. Wenn die politisch erwachsen gewordenen 68er sich eine „kulturrevolutionäre" Modernisierung und Demokratisierung der BRD zugutehalten, während sie als Sozialrevolutionäre gern gescheitert sind, dann beweisen sie damit nur, dass der performative Scheinradikalismus billiger und oberflächlicher Protestkulturen außer für die Pubertätsbewältigung nur für die „Revolutionierung" des Kapitalismus und seiner Management-Stile selber taugt. Schon immer hat eine sich alltagskünstlerisch, sexualexperimentell und habituell aufmüpfig gebende

Mittelschichts-Boheme diese Rolle gespielt. Die so beschränkte „Kulturrevolution" der Neuen Linken war allerdings die letzte ihrer Art, weil es kulturökonomisch mangels realer Wertsubstanz nichts mehr zu „revolutionieren" gibt und der Zug der postmodernen Pop-Linken schon längst auf dem Abstellgleis steht.

Eine „Kulturrevolution" wird es in Zukunft nur noch geben, wenn sie zugleich Ausdruck einer sozialrevolutionären Bewegung mit tatsächlich eingreifender Macht und nicht bloß symbolischer Performance ist. Eine solche Bewegung existiert derzeit nicht, und deshalb kann sich auch keine Ästhetik der Kritik entwickeln, sondern nur eine Kritik der herrschenden Ästhetik als Kritik der Kulturindustrie. Es kann kein Kleid ohne den dazugehörigen Körper herumlaufen. Der postmoderne Kult der Oberflächlichkeit ist in seiner scheinkritischen Attitüde, die sich ihre Protagonisten selber nicht glauben, so substanzlos wie die postmodern virtualisierte Kapitalverwertung. Voraussetzung einer neuen Integration von sozial- und kulturrevolutionärer Bewegung wäre, dass eine radikale Kritik des fetischistischen Formzusammenhangs, von der die postmoderne Linke absolut nichts wissen will, ins Massenbewusstsein dringt.

Was dem ideologischen Kulturalismus gegenwärtig im Dienst des Kapitals noch gelingen kann, ist einzig und allein die innere Aufweichung der kategorialen Kritik selber. Denn diese droht sich sogar noch als Kritik der „Arbeit", des Werts und der geschlechtlichen Abspaltung durch die postmoderne Teil- und Schein-Rezeption in einen rein ästhetischen Gegenstand zu verwandeln, also in ein vorübergehendes Accessoire der Selbstinszenierung, um dabei völlig unverbindlich zu werden. Überhaupt geht mit der Totalisierung des Werbe-Designs die Subsumtion aller Inhalte unter den blindlings strömenden Zeitgeist oder die Mode einher. Es gibt nicht nur Modeklamotten, sondern auch Modedelikte, Modekrankheiten und Modeideologien, sogar Modegemeinheiten. Gerade die postmoderne Linke treibt alle Nase lang eine andere Sau durch ihr geistiges Provinzkaff. Deshalb sind postmoderne Sozialcharaktere prinzipiell unsichere Kantonisten; man darf sie nicht an eine positionelle Festlegung und Verbindlichkeit erinnern, auch nicht hinsichtlich der kategorialen Kritik, soweit sie diese sich vermeintlich angeeignet hatten. Es kann einem passieren, dass der eine oder die andere entgeistert erwidert: „Aber das hatten wir doch voriges Jahr".

Wie der altgrüne 1968er-Patriarch Joschka Fischer periodisch seinen Leibesumfang ziehharmonikaartig ausdehnte und wieder zusammenzog, vom Fettkloß zum Marathonläufer mutierte und umgekehrt, so wandeln die individualisierten Outfit-Strategen periodisch ihren Habitus, ihre Einstellungen und Überzeugungen ohne irgendeinen inneren Zusammenhang. Von jedem Inhalt, nach dem man greift, weiß man schon, dass er alsbald wieder entsorgt werden muss. Ganze Lebensalter schrumpfen auf einen Sommer oder womöglich einen Nachmittag; alle Beziehungen lösen sich auf, fast schon bevor sie begonnen haben. Es gilt das Motto von Berlusconi, der gesagt haben soll: „Ich war schon

öfter mal treu“. Da das reine Nichts bei nichts bleiben kann, hat es auch nichts richtig gelernt, nicht einmal die eigene Muttersprache. Der postmoderne Weltbürger kann weder richtig Deutsch noch richtig Englisch; er kann überhaupt nichts richtig, hat aber schon in alles mal hineingerochen.

Als Antidot zu diesem erbarmungswürdigen Zustand empfiehlt sich im emanzipatorischen Sinne eine weitgehende, kompromisslose Ästhetisierungs- und Modeverweigerung, was eine radikale Kritik des postmodernen Kulturalismus impliziert. Der Inhalt muss wieder in sein vorrangiges Recht gesetzt werden. Das gilt gegenüber der oberflächlichen Kritik der Oberflächlichkeit durch den Restbestand bildungsbürgerlichen Bewusstseins ebenso wie gegenüber dem postmodernen Gegenpol. Die Welt ist kein Accessoire; der Kult der Oberflächlichkeit sollte mit Hohn und Spott überzogen werden. Die Kulturindustrie kann nicht durch eine links-postmoderne Überaffirmation unterlaufen werden, sondern allein durch eine militante Abwertung des bloßen Designs in jedweder Hinsicht. In der radikal kritischen Publizistik sollte vielleicht die Bleiwüste gepflegt werden und im Outfit die bewusste Unscheinbarkeit.

Wir können dabei nicht bruchlos an das Kulturindustrie-Kapitel in der „Dialektik der Aufklärung“ anknüpfen, aber die kritische Rezeption des dort entwickelten Konzepts bleibt unverzichtbar. Der Postmodernismus, der darüber hinaus zu sein wähnte, hat in der Krisenwelt des 21. Jahrhunderts gar nichts mehr zu sagen. Es bleibt zu hoffen, dass eine Generation schon im Aufstehen begriffen ist, die den in die eigene Berufsjugendlichkeit verliebten Pop-Ideologen in aller Freundschaft sagt, dass sie jetzt selber die unerträglich langweiligen Alten von vorgestern sind und endlich mal eine Sendepause einlegen sollten.

Georg Gangl

AUFGEKLÄRTE DIFFERENZEN

Ein Rezensionsessay zum Poststrukturalismus anhand seiner antideutschen Kritik

"Things fall apart; the centre cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world."
(W.B. Yeats)

Gruber A./ Lenhard P. (2011) (eds.) *Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*. Freiburg: ça-ira

Einleitung: Moderne, Postmoderne und Poststrukturalismus

Wir leben in postmodernen Zeiten, daran kann eigentlich kein Zweifel bestehen. Auch wenn abstrakte Begriffe wie postmodern und Postmoderne immer eine gewisse Unschärfe aufweisen und als Periodisierungs- oder gar Epochenbegriffe auf ihren ideologischen Gehalt zu befragen sind, so gibt es doch kaum eine Theorie, die sich heutzutage nicht auf diese Begrifflichkeiten bezieht. Das mag auch daran liegen, dass *Post*moderne als Begriff nicht viel mehr aussagt, als dass die Moderne die Bühne der Geschichte verlassen hat und dass nach ihr die Welt anscheinend in eine Art Schockstarre eingetreten ist, die schwerlich auf den Begriff zu bringen ist. Viele der en vogue scheinenden „Post-Ismen" dürften aus diesem Gefühl der Haltlosigkeit ihren matten Glanz beziehen: Sie wähnen sich über etwas hinweg, ohne das Neue auf den Begriff bringen zu können oder zu wollen. Unstrittig ist in all diesen Post-Theorien allerdings, dass die Moderne abgewirtschaftet hat.

Die Begriffe postmodern und Postmoderne lassen sich in theoretisch unterschiedlichen Auseinandersetzungsfeldern verorten. Der Begriff des Postmodernen ist bekanntlich zuerst in der Kunst, speziell in Architektur- und Literaturtheorie, aufgetaucht und wird in diesen Gefilden als Sammelbegriff für die Gegenbewegungen zur künstlerischen Moderne in den letzten Jahrzehnten benutzt. Postmodern ist aber ebenso ein Vokabel, das in der kritisch-theoretischen Auseinandersetzung, in der begrifflichen Erfassung von Gesellschaft Verwendung findet; hier ist der Begriff oft gleichbedeutend mit dem so genannten Poststrukturalismus (in der angelsächsischen Akademia oft einfach

„French Theory" genannt). Schließlich können Moderne und Postmoderne auch analytisch zur Bestimmung der Entwicklung des Kapitalismus dienen, quasi als Periodisierungsbegriffe in der Binnengeschichte desselben – neben anderen wie etwa Fordismus und Postfordismus, die oft Ähnliches meinen, jedoch mit der Betonung auf einen anderen Aspekt der kapitalistischen Totalität. Kritische Theorie, die aufs Ganze zielt, kann es nun nicht bei solchen analytischen Unterscheidungen belassen, denn es scheint klar, dass zwischen den verschiedenen Aspekten ein *innerer* Zusammenhang besteht. Die künstlerische Reflexion einer Epoche, in der sich ihre Erfahrungs- und Erlebnisstruktur etwa in Bezug auf Zeit und Raum ausdrückt, ist nicht unabhängig von ihrem theoretischen Ausdruck, welcher selbst als affirmative oder kritische Bearbeitung der zugrunde liegenden widersprüchlichen Dynamik des Kapitalismus gelten kann. Es dürfte also kein Zufall sein, dass sich in all diesen Sphären die Rede von der Postmoderne breit gemacht hat. Worum es also nur gehen kann, ist den inneren Zusammenhang dieser Aspekte darzustellen, so widersprüchlich auch immer sich dieser durch die einzelnen Vermittlungen hindurch darbietet.

Der vorliegende Sammelband aus dem ça-ira-Verlag beschränkt sich dabei auf den Poststrukturalismus als, wie er meint, größtenteils affirmativ-theoretische Verarbeitung der kapitalistischen Widersprüche, ohne die anderen Ebenen oder Aspekte des Postmodernen mit einzubeziehen. Das sollte an sich noch kein Problem sein, denn kein einzelnes Werk wird es zustande bringen, die Postmoderne in ihrer Gesamtheit auf den Begriff zu bringen. Gleichzeitig zeigt sich damit aber bereits ein Problem des Bandes an, auf welches wir im Verlauf dieses Textes immer wieder eingehen werden: eine gewisse *identitätslogische Verkürzung* in den Begriffen Postmoderne und Poststrukturalismus selbst. Nicht, dass die einzelnen Beiträge nicht alle Momente des Postmodernen bestimmen, ist also das Problem, sondern dass sie dazu tendieren, Postmoderne, Poststrukturalismus und, wie wir noch sehen werden, „deutsche Ideologie" in eins fallen zu lassen. Diese Vereinseitigung, die selbst zu Schieflagen und fehlenden Differenzierungen führt, dürfte mit gewissen antideutschen Theorie-Basics („Aufklärungsaffinität") zusammenhängen, auf die im Folgenden ebenfalls kursorisch einzugehen sein wird. Hier gilt es nun aber zuallererst, die verschiedenen Verwendungsweisen der Begriffe Moderne und Postmoderne holzschnittartig weiter darzulegen und miteinander in Verbindung zu setzen. Erst vor diesem Hintergrund wird klar, dass der Poststrukturalismus nur einen Aspekt der veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse darstellt.

Moderne und Modernismus, Gesellschaft und Theorie, erscheinen aus der Perspektive postmoderner Theorie im Allgemeinen als rationalistisch, technokratisch, mitunter sogar positivistisch. Moderne ist für viele postmoderne TheoretikerInnen gleichbedeutend mit dem Glauben an (linearen) Fortschritt, die Erlangung von absoluten Wahrheiten durch Vernunft und Wissenschaft, schließ-

lich die Standardisierung von Wissen und Produktion. Eine solche Vorstellung von Moderne findet ihre Folie im Fordismus, der geplanten, durchrationalisierten, ja „vernünftigen" Gesellschaft auf Basis der unplanbaren Dynamik des Kapitals. Postmoderne Theorie und Kunst kämpft speziell gegen diese genuin modernen Vorstellungen an: an die Stelle des Fortschritts tritt Fragmentierung und Unbestimmbarkeit, der Wahrheit wird mit Kontingenzemphase und sozialer Bedingtheit begegnet, und der Standardisierung tritt (Pseudo-)Individualität und frisch-fröhlicher Konsumismus entgegen (Harvey 1990: 9). Eingebettet ist diese Entwicklung natürlich in die Metamorphosen des Kapitalismus, im Konkreten in den Übergang vom Fordismus zum krisengeschüttelten Postfordismus.

Dabei war die Moderne, zu sich kommend in der aufstrebenden Bewegung des Kapitals im Fordismus, gerade was ihren künstlerischen Ausdruck und ihre Avantgarden anbelangt, natürlich alles andere als rein statisch und rationalistisch. Generell zeigt sich in moderner Theorie wie Kunst ein gewisses Gespür für Widerspruch und Wandel, das sich oft in einer Faszination für Technik, Maschinen und dergleichen äußert. *Charles Baudelaire* charakterisiert die (künsterlische) Moderne in einem bekannten Essay deshalb auch folgendermaßen: „By ‚modernity' I mean the ephemeral, the fugitive, the contingent, the half of art whose other half is the eternal and the immutable" (Baudelaire 1995: 13) Daneben steht im modernen Denken (bzw. seiner künstlerischen Reflexion) quasi das Leitmotiv von *Le Corbusier*, dass Freiheit nur durch (architektonische) Strenge herbeigeführt werden könne (Harvey 1990: 31). In diesem Kontinuum nun situiert sich moderne Kunst und Theoriebildung. Durchwegs mit einem wachen Auge für die dynamischen Veränderungen und Verheerungen, mit welchen das Kapital die Welt überzieht, ja diese allzu oft gar in der einen oder anderen Form verklärend, gilt es doch an Form und Ordnung festzuhalten. Der theoretische wie künstlerische Modernismus könnte somit etwas grob als geistige Reflexion der „kreativen Zerstörung" (Joseph Schumpeter) des Kapitals in einer gewissen, aufstrebenden Konstellation seiner Geschichte angesehen werden. Die auf Wert und Abspaltung beruhende Gesellschaft lässt keinen Stein auf dem anderen, um doch immer nur dem einfachen wie tautologischen Ziel der Plusmacherei zu folgen. Moderne Theorien und Kunstwerke spüren etwas vom Widerspruch dieses dynamischen und destruktiven Verhältnisses, positionieren sich zumeist in ihm auf der Seite der Dynamik und gewinnen ihm schließlich doch in der einen oder anderen Art und Weise etwas Positives, Fortschrittliches ab.

Der Postmodernismus ist in diesem Sinne der alt und grau gewordene Modernismus. Vergessen sind die ehemaligen Forderungen und Hoffnungen, getilgt ist der Widerspruch und übrig bleiben der Zynismus, die Skepsis und manchmal auch die gütige Rückschau auf die eigene „törichte" Jugend. Kritische TheoretikerInnen wie *Frederic Jameson* sprechen deshalb nicht ohne Grund von „postmodern depthlessness" (Jameson 1991) in Theorie wie Kunst.

In postmoderner Kunst und Gesellschaftstheorie gilt, die Oberflächlichkeit glorifizierend, oft alleinig das Jetzt. Wir haben es mit dem „collapse of time horizons and the preoccupation with instantaneity" (Harvey 1990: 59) zu tun, einer *negativen Gleichzeitigkeit* in Kunst und theoretischem Ausdruck, die nur allzu gut zur „Schrumpfung" passt, die die Welt virtuell durch die Globalisierung (und das „globale Dorf" des Internets) und real durch die Hegemonie des Weltmarkts erfahren hat. Die Gesellschaft und die sie bespiegelnde Theorie kennen, nach dem Ende des Realsozialismus und dem mit ihm ausgerufenen „Ende der Geschichte" (Francis Fukuyama), ihre eigene Geschichte, ihr geschichtliches Gewordensein, nicht mehr.[1] Im theoretischen Feld zeigt sich diese Entwicklung im Abgesang des (Traditions-)Marxismus mitsamt seines großtheoretischen Erkenntnisanspruchs, welcher gleichzeitig zum Aufkommen postmoderner Theoriebildung, insbesondere in der Form poststrukturalistischer Ansätze, beigetragen hat. Diskontinuität, schiere Differenz und Konstruktion treten ontologisch wie epistemologisch an die Stelle der begrifflichen Bestimmung der Sache, der Bestimmung von realen und tiefer liegenden generativen Mechanismen der kapitalistischen Vergesellschaftung. Ginge es in positivistischer Manier darum, ein Datum für diese tief greifende Veränderung in Theorie, Kunst und Gesellschaft festzumachen, so könnte wohl das Jahr 1973 dafür herhalten (Jameson 1991: xx): Die Ölkrise führte auf drastische Art und Weise die Endlichkeit der Ressourcen auf dem Planeten und die Fragilität des kapitalistischen Fossilismus vor Augen; das Aufheben des Goldstandards war ein erstes Anzeichen für die „Emanzipation" von Wert und Geld von der realen Produktion, die sich zur fundamentalen Krise der 3. industriellen Revolution auswachsen und ihre oberflächlichen Ausformungen in Neoliberalismus und Finanzmarktkapitalismus finden sollte (und schließlich in der andauernden, großen Krise). Ebenso erlahmten die nationalen Befreiungsbewegungen zu dieser Zeit und konnten die emanzipatorischen Erwartungen, die Metropolenlinke in sie setzten, nicht erfüllen, was selbst schon auf die alsbald ausgerufene „Krise des Marxismus" (Louis Althusser) und das Ende Realsozialismus hindeutete. In dieser Konstellation begann der Postmodernismus kulturell wie theoretisch Fuß zu fassen, auch wenn seine theoretischen Wurzeln weit in die kapitalistische Ideologiegeschichte zurückreichen (worauf noch zurückzukommen sein wird). War in den klassischen Modernismus noch ein konstitutiver Widerspruch eingeschrieben, der selbst noch auf die reale Widersprüchlichkeit der kapitalistischen „Modernisierung" verwies und der gerade in der Kunst auch

[1] Jameson macht diese Geschichtslosigkeit, die selbst nur die Kehrseite der Oberflächlichkeit („depthlessness") ist, zur Haupteigenschaft des Postmodernen. Der erste Satz seines umfassenden, wenn auch etwas eklektischen Buches zum Postmodernismus als der „kulturellen Logik des Spätkapitalismus" liest sich wie folgt: „It is safest to grasp the concept of the postmodern as an attempt to think the present historically in an age that has forgotten how to think historically in the first place" (Jameson 1991: ix).

negativ gewendet werden konnte, so scheint dieser im Postmodernismus in seiner klassischen Form zum Verschwinden gebracht. Theoretisch wird dadurch in vieler Hinsicht die Kritik an der kapitalen Vergesellschaftung verunmöglicht, so wie praktisch allzu oft auf verschiedensten Ebenen einem schalen Individualismus und Konsumismus das Wort geredet wird.

Wie hier in aller Kürze dargelegt, werden die Begriffe modern/postmodern bzw. Moderne/Postmoderne auf mindestens drei verschiedene, aber doch zusammenhängende Arten und Weisen verwendet: kulturell, theoretisch-philosophisch und als Periodisierungsbegriff innerhalb kritischer Gesellschaftstheorien, wobei letztere Verwendung ebenso der gesellschaftstheoretischen zugeschlagen werden könnte. In den Metamorphosen des Kapitals hat sich eine postmoderne Theorie und Kultur entwickelt, die sich frei glaubt von den Aspirationen des Modernismus und sich stattdessen ganz allgemein durch Oberflächlichkeit und Geschichtslosigkeit, „Jeweiligkeit" und Schrumpfung des Horizonts auszeichnet. Diese Zeitdiagnose des postmodernen Zustands ist natürlich eine Zusammenschau verschiedener, oft disparat wirkender Momente, und einzelne Theorien und (Kunst-)Strömungen können in ihr nicht aufgehen. Im Rahmen einer solchen Diagnose, die sich ihrer Unzulänglichkeiten bewusst ist, also *innerhalb* des Begründungszusammenhangs einer Großtheorie, ist es ebenso legitim, ja notwendig, sich den einzelnen aufgezeigten Aspekten dieses Gesellschaftszustandes im Detail zuzuwenden. Selbiges tut vordergründig der Band *Gegenaufklärung*; er will die poststrukturalistische Theorie als ganz bestimmte ideologische Reaktionsbildung ausweisen, als eine Reaktion, die ebensoviel mit den postmodernen Zuständen zu tun hat, wie sie als „deutsche Ideologie" eine Art Dauerbrenner kapitalistischer Ideologiebildung sein soll. In der Einleitung der Herausgeber heißt es dementsprechend über die „deutsche Ideologie" und ihre heutigen postmodernen bzw. poststrukturalistischen „Ausprägungen":

> *„Deutschland ist demnach Ausgangspunkt jener unheilvollen Bewegung der Gegenaufklärung, die im Linkshegelianismus eines Bruno Bauer und Max Stirner ihren Anfang nahm, in Nietzsches „Wille zur Macht" und Heideggers „Sein zum Tode" ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte und heute in Form des radikalen Islam und seiner postmodernen und poststrukturalistischen Apologeten im Westen ihren zeitgemäßen Ausdruck findet" (Gruber/Lenhard 2011a: 7)*

Und im Klappentext des Buches lässt sich anhand eines Adorno-Zitats erfahren, dass die postmoderne Philosophie als solche gar „nichts anderes als ‚das Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie' (Adorno)" sei.[2] Von

[2] Im Wortlaut hört sich diese bekannten Stelle aus Adornos Aufsatz „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit" folgendermaßen an: „Ich betrachte das Nachleben des Nationalsozialismus *in*

den gesellschaftlichen Verhältnissen, die in den postmodernen Zustand geführt haben, hört eins im Band aber herzlich wenig, sein Anliegen ist vielmehr eine ideologiekritische Auseinandersetzung mit dem theoretischen Ensemble des Poststrukturalismus. Diese Einleitung sollte zumindest ein wenig dazu beitragen, diesen fehlenden Kontext im Groben zu rekonstruieren.

Im Folgenden soll nun gezeigt werden, dass mit der im Band vorgenommenen *Vereindimensionierung* dem Poststrukturalismus, der – siehe weiter oben – keineswegs die Postmoderne oder postmoderne Theorie schlechthin ist, Unrecht getan wird. Er kann weder einfach als neuester Aufguss deutscher Ideologie gelten, der sich letztlich in einer Apologie des Islamismus erschöpft, noch ist er schlicht eine Form der Gegenaufklärung, der mit gut aufklärerischer Kritik einfach beizukommen wäre. Eine fundamentale Kritik des Poststrukturalismus, ja der Postmoderne in all ihren Facetten tut von einem emanzipatorischen Standpunkt ohne Zweifel Not (für eine erste Kritik der theoretischen Oberflächlichkeiten des poststrukturalistischen Feminismus siehe Scholz 2011), eine solche Kritik darf, wie noch zu zeigen sein wird, den Poststrukturalismus aber nicht identitätslogisch auf „deutsche Ideologie" reduzieren, wiewohl sie Elemente der Kontinuität zwischen bestimmten Segmenten des Poststrukturalismus und „deutschen Ideologen" wie Nietzsche und Heidegger anerkennen muss. Genauso wenig kann sie einfach vom Standpunkt der Aufklärung aus formuliert werden. Um diese „Zwischenposition", die eigentlich keine ist, da sie sich jenseits des einfachen Gegensatzes und der einfachen Identität befindet, darstellen zu können, gilt es, den Poststrukturalismus und seine antideutsche Kritik zu rekonstruieren.

Hier sei noch angemerkt, dass sich diese Rekonstruktion auf die grundsätzlichen, erkenntnistheoretisch ausgerichteten Beiträge des Bandes konzentriert. In diesen Texten wird nämlich die Grundierung der Kritik der restlichen Beiträge (offen)gelegt. Eine Kritik dieser fundamentalen Grundannahmen macht die übrigen Texte des Sammelbandes natürlich nicht gegenstandslos, da diese sich auf einer anderen theoretischen Abstraktionsebene mit einzelnen AutorInnen und Phänomenen auseinandersetzen. Eine weitergehende Kritik, als ich sie hier

der Demokratie als potentiell bedrohlicher denn das Nachleben faschistischer Tendenzen *gegen* die Demokratie" (Adorno 2003: 555f., Hervorhebung i. O.). Rein formell ist anzumerken, dass die Form der Zitation am Klappentext etwas Unredliches an sich hat. Selbst wenn sie dem Geist des Textes Adornos nicht widersprechen sollte, was genauer darzulegen wäre, lässt sich auf diese Art und Weise jedes Subjekt als „Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie" bezeichnen und mit dem Air des Adorno-Zitats ausstaffieren. Gruber und Lenhard schreiben in ihrer Einleitung des Bandes in Rekurrenz auf dieses Zitat, dass die postmoderne Philosophie „reine Identität an sich selbst" darstelle, was einer „Vernichtung des Nichtidentischen" (Gruber/ Lenhard 2011: 22) gleichkomme. In dieser Denkbewegung erweise sie sich als modernisierter Ausdruck der Heideggerschen Seinslehre und ist dementsprechend „als Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie" zu qualifizieren. Wie noch zu zeigen sein wird, halte ich diese Pauschalcharakterisierung der „postmodernen Philosophie" (oder genauer: des Poststrukturalismus, denn nur um diesen geht es im Band) als „nichts anderes als" „Heideggerei" für falsch.

leisten kann, müsste sich Text für Text anschauen, welche Auswirkungen die fehlgehenden theoretischen Grundannahmen auf konkretere Fragestellungen haben (dass es solche Auswirkungen gibt, scheint mir hingegen klar; in vielen der hier nicht genauer behandelten Beiträgen findet sich neben Interessantem auch äußerst Ärgerliches).

Zur Rekonstruktion des Poststrukturalismus ...

Moderne Philosophie und Theorie zeichnet sich zumindest seit Kant durch eine mehr oder minder latente *Subjekt-Objekt-Spannung* aus. Das gesellschaftliche Verhältnis zwischen einem erkennenden Subjekt und seinem ihm gegenübertretenden Objekt steht von dieser Zeit an im Mittelpunkt der philosophischen Reflexion. Seit sich den Menschen ihre eigene Gesellschaftlichkeit unter der Hand fetischistisch verselbstständigt hat, haben die TheoretikerInnen in ihren Köpfen mit dem Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung zu kämpfen, welche zumeist in verkürzender Art und Weise einseitig aufgelöst wird (also entweder subjektivistisch oder objektivistisch, individualistisch oder holistisch, akteurszentriert oder strukturalistisch usw. – was durchgehend, verschieden ausgedrückt, dieselbe Problematik meint).

Die erkenntnistheoretisch subjektivistische Auflösung dieser Spannung wurde auch von vielen Philosophen betrieben, die dem Lager von Gegenaufklärung und „deutscher Ideologie" zugeschlagen werden können, etwa *Friedrich Nietzsche* und *Martin Heidegger*, darauf weisen auch die erkenntnistheoretisch ausgelegten Beiträge unseres Bandes mit Nachdruck hin (Gruber/Lenhard 2011a, Gruber 2011, Dahlmann 2011). In so manchen subjektivistisch verbrämten Theorien wird in der Tat „alles Allgemeine als Bevormundung [denunziert]", was allzu leicht in „subjektivistische Willkür" (Gruber/Lenhard 2011a: 9) umschlagen kann. Der Poststrukturalismus passe in dieses Bild, meinen die AutorInnen des Bandes, sei er doch nur die neueste Form deutscher Ideologie. So wie diese affimiere er mit der Denunziation des Allgemeinen das „objektive Telos des Kapitals" und trachte damit das Individuum „als historisch mit der Verallgemeinerung des Warentausches entstandener Instanz" (Gruber/Lenhard 2011: 8) abzuschaffen.[3]

In dieser Affirmation ergäben sich Parallelen zu *Carl Schmitt* und *Heidegger*, die es den KritikerInnen gerade gestatten sollen, vom Poststrukturalismus als neuestem Aufguss der deutschen Ideologie sprechen zu können. Schon Schmitt

[3] Hier sei nur kurz auf eine begriffliche Unschärfe hingewiesen, die Methode hat. Denn mit der Entstehung des Kapitalismus ist nicht einfach das Individuum schlechthin entstanden, sondern das moderne kapitalistische Subjekt als Form der fetischistischen Vergesellschaftung in den Einzelnen. Diese fehlende Differenzierung dient im antideutschen Diskurs der Mär, die die Menschheit erst mit dem Dräuen des Kapitalismus aus dem absoluten Naturzwang, aus der ersten Natur, heraustreten sieht. Siehe zu diesem aufklärungsideologischen Theorem auch den nächsten Abschnitt dieses Textes.

habe nämlich die Differenz hypostasiert und im Widerstreit der Extreme zur zu vergottenden Instanz erklärt (Gruber 2011: 156); ein theoretischer Schachzug, der etwa in seiner berühmten Definition des Politischen erkennbar sein soll. Der Poststrukturalismus schließe an diese „Position der ‚Gegensätzlichkeit selbst'" (Gruber 2011: 157) nahtlos an, behauptet Gruber sodann in Rekurrenz auf *Jacques Derrida*. Hier tut sich bereits ein Problem auf, dass uns im Laufe dieses Text noch öfter beschäftigen wird: die *Reduktion* des Poststrukturalismus auf seine problematischen erkenntnistheoretischen Momente und diese schließlich tendenziell auf die Theorien der notorischen Figur Derrida. Heidegger kommt in dieser Konstruktion (um nicht von einem Konstrukt zu sprechen) dann beinah von ganz alleine als Bezugspunkt herein. Ist der Poststrukturalismus erst einmal alleinig auf eine die Allgemeinheit denunzierende *Metaphysik der Differenz* heruntergebracht (zu dieser im Poststrukturalismus zumindest teilweise vorfindlichen Metaphysik kommen wir sogleich noch), fällt es nicht mehr allzu schwer, ihm „mit Heidegger" die Existenz einer „vermittlungslos vor allem Individierten (...) existierenden Wesenheit" (Gruber 2011: 166) zuzuschreiben - PoststrukturalistInnen also kurzum zu SeinsideologInnen im Nachtrab von Heidegger zu machen. Diese Rückführung auf Heidegger geschieht wiederum allein durch den Nexus mit Derrida (Gruber/Lenhard 2011: 19, Gruber 2011: 166f.), welcher zu beiden, Heidegger und Schmitt, einschlägig publiziert hat.

Schließlich soll der Poststrukturalismus durch sein Einfühlen ins (Heideggerische) Sein zu „Ungeschiedenheit und Unmittelbarkeit" vordringen wollen und erweist sich dadurch „als Hypostasierung der Krise, als Sehnsucht nach dem Ausnahmezustand" (Gruber 2011: 180). Diese „Sehnsucht" geht soweit, dass es sich bei ihr nicht nur um eine Einfühlung ins Kapital handeln soll, sondern, wie könnte es in einem antideutschen Theoriekontext auch anders sein, ebenso in dessen „negative Aufhebung" (Gruber 2011: 179).

Der Ton des Vortrags dieser Hauptthese des Bandes wird wohl schon verraten haben, dass ich selbige für ziemlich zusammengeschustert halte. Der Band tendiert wahrlich dazu, den Poststrukturalismus auf seine erkenntnistheoretischen Prämissen zu reduzieren und diese nochmals auf Derridas Philosophie herunterzubringen. In der von den Herausgebern verfassten Einleitung des Bandes (Gruber/Lenhard 2011) etwa wird versucht, die Grundthese des Bandes zu plausibilisieren, also eine Linie von den Linkshegelianern über Nietzsche und Heidegger zum Poststrukturalismus zu ziehen, und dort firmiert unter dem Label Poststrukturalismus wiederum nur Derrida (unter weiterer kurzer Erwähnung von *Jean-François Lyotard* und *Judith Butler*). Im erkenntnistheoretisch ausgelegten Beitrag von Gruber sieht es ähnlich aus. Auch dort wird der Poststrukturalismus größtenteils auf Derrida reduziert, auch wenn Butler dort prominenter Erwähnung findet. Im Folgenden gilt es jedenfalls, die konstatierte *doppelte Reduktion* – des Poststrukturalismus auf seine erkenntnistheoretische Problematik und diese

selbst auf Derrida bzw. eine seinsverherrlichende Differenz-Metaphysik – genauer unter die Lupe zu nehmen. Zu diesem Zwecke schlage ich vor, heuristisch drei Ebenen (oder Momente) poststrukturalistischer Theorie zu unterscheiden: ihren *ideologischen Gehalt* als letztendlich kapitalaffirmativer Ideologie, ihre eventuell *überschießenden theoretischen Momente* und ihre *analytischen* (oder empirischeren) *Resultate*[4]. Die Beiträge des Bandes tendieren wie gesagt dazu, alle drei Ebenen auf eine zu reduzieren, was meint: den Poststrukturalismus in Ideologie „deutscher" Prägung aufgehen zu lassen

Wichtig ist in diesem Zusammenhang nun erst einmal, die subjektivistischen Auflösungen der kapitalistischen Subjekt-Objekt Spannung innerhalb der modernen fetischistischen Theoriematrix nicht auf die Gesellen deutscher Ideologie zu reduzieren. Diese subjektivistische Schlagseite findet sich etwa bereits bei *David Hume* und seiner Kausalität, die Menschen dazu verdammen möchte, nur oberflächliche Regularitäten erkennen zu können und sie zieht sich wie ein roter Faden durch die moderne Theoriegeschichte über den Positivismus, etwa den frühen und späten *Wittgenstein* in sehr verschiedener Art und Weise, bis in die moderne (angloamerikanische) analytische Philosophie (etwa *W.O. Quine* oder *Nelson Goodman*), der in gesellschaftskritischen Kreisen kaum Aufmerksamkeit zuteil wird. Selbst der Kantsche transzendentale Idealismus ist in der berühmten „Ding-an-sich" Problematik trotz des Transzendentalismus nicht frei von diesem Subjektivismus und in derselben theoretischen Gemengelage entsteht um das Ende des 19. Jahrhunders auch die moderne Hermeneutik, „transposing the epistemological insights of neo-Kantianism onto the social realm and ontologizing it" (Bhaskar/ Danermark 2006: 286). Selbige wiederum firmiert wie auch immer abgewandelt als Bezugspunkt vieler poststrukturalistischer oder sonstwie konstruktivistischer Theorien, welche in der angloamerikanischen Literatur oft auch einfach als „neo-Kantianism plus hermeneutics" (Bhaskar/ Danermark 2006: 286) angesehen werden. Allen diesen Theorien ist gemein, dass sie die moderne Subjekt-Objekt-Spannung, die nur dialektisch und historisch-konkret in einer negativen Dialektik der Moderne zu erfassen wäre, einseitig auflösen und so tendenziell zu einem individualistischen, punktualistischen und schließlich voluntaristischen Gesellschaftsbild gelangen.

[4] Eine solche Heuristik, wie allgemein mehr analytische Klarheit, stünde den erkenntnistheoretisch ausgerichteten Beiträgen des Bandes gut an. Dann ließen sich vielleicht Sätze wie der folgende vermeiden: „Sein und Seiendes sind jedoch notwendig durcheinander vermittelt und ersteres ist anders als von letzterem her gar nicht zu konstruieren, auch wenn es als vermitteltes in diesem nicht aufgeht, sondern wiederum auf Seiendes zurückverweist, also ebenso vermitteltes ist" (Gruber/ Lenhard 2011: 21). Dabei geht es mir natürlich nicht darum, Analytik gegen Dialektik auszuspielen. Ein dialektischer Zugang ist sich gerade der Grenzen der Analytik bewusst, was auch meint, ihr einen gewissen – eingeschränkten und dialektisch umschriebenen – Platz einzuräumen. Siehe dazu auch Israel 1979, insbesondere 95ff.

Die grundsätzlich durch die Subjekt-Objekt-Spaltung (bzw. Spannung) konstituierte theoretisch-ideologische Matrix aktualisiert sich natürlich historisch konkret immer äußerst unterschiedlich. Falsch ist es dabei sicher nicht, den Poststrukturalismus im Groben der subjektiv-ideologischen Bearbeitung des kapitalistischen Grundwiderspruchs zuzuschlagen. Sehr fraglich ist aber, ihn, so wie es im Band geschieht, einfach als neuen Aufguss deutscher Ideologie oder noch einfacher: als Gegenaufklärung zu bezeichnen. Denn wie wir noch sehen werden, ist die Aufklärung keineswegs eine die moderne Theoriematrix transzendierende Gedankenbewegung, sondern selbst in ihrer aporetischen Grundstruktur gefangen. Die AutorInnen des Bandes scheinen sich überhaupt wenig mit dem – spezifisch französischen – theoretischen Auseinandersetzungsfeld, aus dem der Poststrukturalismus hervorgegangen ist, beschäftigt zu haben. Zwar ist im Band in einzelnen Beiträgen kurz von *Claude Lévi-Strauss* und *Alexandre Kojève* die Rede, *Ferdinand de Saussure*, *Louis Althusser* und die französische historische Epistemologie (*Gaston Bachelard*, *Georges Canguilhem*) werden jedoch kaum diskutiert. Dabei war der Einfluss dieser Theoretiker nicht minder grundlegend für das unmittelbare Entstehen des Poststrukturalismus. Viele der späteren poststrukturalistischen Shooting Stars, z.B. etwa *Michel Foucault* und Derrida, waren Schüler von Althusser[5], und de Saussure kann als derjenige gelten, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts in ganz bestimmter und entscheidender Art und Weise mit seinem Focus auf Sprache und seinem Gegenstandsverständnis die theoretischen Weichen für Strukturalismus, Poststrukturalimsus und durch beide vermittelt den sogenannten *linguistic turn* in Sozial- und Kulturwissenschaft gelegt hat.

Jedoch weder Saussures Sprachtheorie noch Althussers „strukturaler Marxismus“ lassen sich einfach so auf den Trichter der deutschen Ideologie bringen. Sehr wohl haben beide aber maßgeblichen Anteil an der französischen Theoriegeschichte (und der kapitalistischen Ideologiegeschichte) und finden spezifische ideologische „Lösungen“ für die grundlegende Subjekt-Objekt-Spannung des Kapitalismus. Bereits in de Saussure findet eins nämlich das klassische *Changieren* zwischen Subjektivismus und Objektivismus[6], zwischen System einerseits und Konstruktion andererseits, das späterhin so sehr den klassischen Strukturalismus wie den Poststrukturalismus auszeichnen wird. Bei ihm heißt es auf die Sprache bezogen: „Das sprachliche Zeichen vereinigt

[5] Zur theoretisch wegweisenden Rolle Althussers für spätere poststrukturalistische AutorInnen siehe Flatschart 2008.

[6] Welches sehr wohl mit einem grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Subjektivismus zusammengeht. Dieser ließe sich ohne dieses Changieren gar nicht durchhalten. Bei de Saussure selbst hört sich der erkenntnistheoretische Subjektivismus in Vorwegnahme so mancher postmodern-poststrukturalistischer Formulierung folgendermaßen an: „Man kann nicht einmal sagen, daß der Gegenstand früher vorhanden sei als der Gesichtspunkt, aus dem man ihn betrachtet; vielmehr ist es der Gesichtspunkt, der das Objekt erschafft (...)“ (de Saussure 2001: 9)

in sich nicht einen Namen und eine Sache, sondern eine Vorstellung und ein Lautbild" (de Saussure 2001: 77). Sprache dreht sich für de Saussure um Signifikat (Vorstellung) und Signifikant (Lautbild), jede Beziehung zum Referenten (Sache) wird gekappt, sodass sich Bedeutung nur in einem Zusammenspiel beider ergibt, welches selbst nur im *System* der sprachlichen Differenzen, der nie endenden Bedeutungszuschreibungen verstanden werden kann. Umgekehrt kann es natürlich auch nicht darum gehen, zu einer plumpen Namenstheorie der Sprache zurückzukehren, die den Namen (oder Begriff) irgendwie aus der Sache selbst ableitet, dagegen gilt es wirklich die *eingeschränkte* „Beliebigkeit des Zeichens" (de Saussure 2001: 79) stark zu machen, nur ist diese Dichotomie zwischen völliger Beliebigkeit und strikter Determiniertheit sprachlicher Zeichen eben gerade Teil des Problems, da sie in den Fängen der strikten Subjekt-Objekt-Spaltung verbleibt. Sprache, so wie gesellschaftliches Erkennen im Allgemeinen, ist weder total beliebig noch vollends determiniert, sondern entwickelt sich in der Interaktion von Signifikat, Signifikant und Referent – oder anders ausgedrückt: im Zusammenspiel von Begriff und Sache.

Sowohl Strukturalismus als auch Poststrukturalismus haben viel vom Saussureschen Paradigma übernommen, etwa seine falsche Entgegenstellung von Beliebigkeit und absoluter Determination, die sich aus der unerkannten Subjekt-Objekt-Spannung ergibt. War der Strukturalismus noch mehr am objektiven Moment des Systems interessiert und hatte versucht, die Saussuresche „Methode" auf andere Felder zu übertragen, um so etwa die mehr oder minder unabhängig und stabil gedachten Systeme der kulturellen Bedeutungsgenerierung aufzuzeigen, so ist der Poststrukturalismus mehr am Prozess selbst und am „Dazwischen" und „Außen" im Umschlag von Subjektivismus und Objektivismus interessiert. Beide, Strukturalismus und Poststrukturalismus, lehnen aus dieser theoretischen Formation heraus das autonome (Aufklärungs-)Subjekt, das in der französischen Nachkriegszeit von Satres Existenzialismus gerade in Rekurs auf Heidegger hochgehalten wurde (Dornis 2011: 136-141), ab. Der Poststrukturalismus tendiert dabei dazu, das latente Subjekt-Objekt-Changieren des Strukturalismus (und Saussures) erneut einseitig subjektiv aufzulösen, ohne sich jedoch von einem wie auch immer gearteten Objekt freispielen zu können. Der Prozess der nicht mehr rein sprachlich verstandenen Bedeutungsgenerierung, das „Spiel" von Signifikat und Signifikant im Modus des Begrifflichen, gerät dabei mit all seinen Auslassungen, Durchstreichungen und Binaritäten in den Fokus des Interesses.[7]

[7] Das Verfehlen der Subjekt-Objekt-Dialektik im Strukturalismus und Poststrukturalismus wird im vorliegenden Band von *Gerhard Scheit* sehr treffend beschrieben, indem er nochmals auf die Komplementarität beider Positionen verweist: „'Wie kann ein Ganzes sein, ohne daß dem Einzelnen Gewalt angetan wird', ist genau die Frage, die zu verdrängen der Strukturalismus antritt. Dessen Programm lautet: Wie kann ein Ganzes sein, ohne daß es ein Einzelnes gibt. Es einfach umzustülpen, bereitet keine Mühe, und so schreibt sich denn der Poststrukturalismus auf seine Fahne: Wie kann es Einzelnes geben, ohne daß es ein Ganzes gibt" (Scheit 2011: 48).

Die unaufgelöste Subjekt-Objekt-Spannung mit subjektivistischem Überhang führt im Poststrukturalismus zu bestimmten Widersprüchen, die innerhalb seines Gepräges nicht aufzulösen sind. So scheint es ihm unmöglich, die „Nichtidentität von Begriff und Sache" (Gruber 2011: 160) nicht-reduktionistisch zu denken. Er muss dazu tendieren, das reale Objekt der Erkenntnis in ein wie auch immer geartetes Gedankenobjekt aufzulösen (eine Tendenz, die sich bereits in Althussers Marxismus finden lässt), muss es in jedem Erkenntnisprozess aber dennoch immer als real voraussetzen, woraus sich wiederum ein *typisches Hin- und Herchangieren* zwischen inkommensurablen Positionen ergibt (etwa bei Butler das Anerkennen eines Leibes und seine gleichzeitige Konstitution im Diskurs oder Foucaults Herumeiern zwischen Strukturalismus und akteurszentriertem Individualismus in seinen Begriffen von Diskurs und Macht). Gesellschaft als fundamentale Vermittlung aller Einzelner lässt sich innerhalb eines solchen Rahmens nicht denken, es muss dem Poststrukturalismus vielmehr unbegreiflich bleiben, dass Gesellschaft als solche immerwährende Voraussetzung des Handeln der Einzelnen ist, wie sie dennoch nur fortbesteht durch ebendieses Handeln. Darüberhinaus zeichnet sich das Kapitalverhältnis als gesamtgesellschaftlich fetischistisches Verhältnis ja gerade dadurch aus, dass es den einzelnen AkteurInnen absolut vorgängig erscheint und ihr Handeln in seine Formen zwängt, ohne dass dies den unterworfenen Subjekten unmittelbar bewusst wäre. Der Poststrukturalismus hat kein Instrumentarium an der Hand, dieses vertrackt-verkehrte Verhältnis von Wesen und Erscheinung, von Sein und Schein, auch nur irgendwie ansatzweise zu denken. Sein latenter Subjektivismus streicht jede dieser Unterscheidungen durch und lässt die Einzelnen – als TheoretikerInnen wie Subjekte – in einer Art von *theoretischem Schwebezustand* zurück: Weder können die Subjekte als autonome gedachte Gesellschaft aus sich heraus begründen, wie im traditionellen Individualismus und in weiten Teilen des Aufklärungsdenkens, noch sind sie Subjekte in einem negativen Sinne als durch das Kapitalverhältnis konstituierte. Stattdessen muss die Theorie unter der Ägide des vorausgesetzten Subjektivismus hin- und herchangieren: Irgendwie scheint das Subjekt seinen Zusammenhang doch selbst zu schaffen durch diverse Normen, Konstruktionen und Signifizierungen, diese können aber, um nicht bei einer kaum wirkmächtigen *creatio ex nihilo* zu landen, in diesem Erschaffungsakt nicht aufgehen.[8] An die Stelle der Theoretisieung der fetischistischen Grundkonstitution, die die disparaten Momente von Subjektivismus und Objektivismus in ihrer historischen

[8] Hier lässt sich natürlich geflissentlich auf das wohlbekannte selbstreferenzielle Paradox des Poststrukturalismus hinweisen. Wenn alle Aussagen nur Diskurs, große Erzählung oder selbst Macht(ansprüche) sind, wie steht es dann um die Theorien der PoststrukturalistInnen selbst? Sind die Theorien selbst nur nominalistische Hirngespinste, hätten sie sich die Mühe auch sparen und gleich schweigen können, zielen sie doch auf mehr und anderes als die Begriffe selbst, so widerprechen sie ihren eigenen grundsätzlichen Annahmen und sind erst recht in die Dialektik von Begriff und Sache „geworfen".

Bestimmtheit zu vermitteln versteht, tritt ein unvermitteltes und formales Hin- und Herschwanken zwischen – von Theoretiker zu Theoretikerin verschiedenen – widersprüchlichen Grundkonzepten.

All dies geschieht, wie Gruber richtig betont, in den meisten poststrukturalistischen Theorien, um einer Art „sinnenthobene[r] Alterität" (Gruber 2011: 162) zu ihrem Recht zu verhelfen. Denn das, was den Poststrukturalismus *ontologisch* grundsätzlich auszeichnet, ist eine gewisse *Metaphysik der Differenz*. Die Auflehnung gegen die traditionelle Metaphysik und ihr Erkenntnisideal, der gesamte subjektivistische Zirkus auf dem Felde der *Epistemologie*, steht eigentlich im Lichte der „wahren" Differenz, die unseren Kategorien immer entfleuchen muss, für diese aber irgendwie konstitutiv sein soll und deshalb oft umso mehr anzupreisen ist. Das metaphysisch schlicht Andere ist die ontologische Rückversicherung des Poststrukturalismus, auf deren Grund er sein subjektivistisches Theoriegebäude erbauen kann. Anstatt sich mit Hilfe der Dialektik von Begriff und Sache dem Objekt, das wahrlich immer über unsere begrifflichen Bestimmungen hinausschießt, anzunähern, wohlwissend, dass es in seiner Eigenlogik und Eigendynamik nicht in diesen aufgehen kann, fällt das Verhältnis im Poststrukturalismus auf dieser Ebene erneut disjunktiv auseinander (vgl. Gruber 2011: 167). Auf der einen Seite ist ontologisch die vorbegriffliche schiere Differenz, die als solche keiner Analyse oder Theorie zugänglich sein soll, auf der anderen sind unsere begrifflichen Instrumente, die, rein individualistisch und nominalistisch verstanden, der vorausgesetzten Differenz immer Gewalt antun müssen. So finden Differenzmetaphysik und Subjektivismus zusammen, denn irgendetwas Objektives muss postuliert werden, will eins noch Erkenntnis gewinnen und nicht dem Solipsismus verfallen. Gruber selbst fasst diese widersprüchliche theoretische Anordung wie folgt zusammen:

> *„Der Poststrukturalismus, der von sich behauptet, die Überwindung metaphysischen Philosophierens zu sein, also die Überwindung eines Denkens, das Wesen zu erfassen und so etwas bestimmtes über die Identität der aus diesem Wesen erwachsenden Erscheinungen aussagen zu können, fordert nun scheinbar paradoxerweise den Tod einer ‚falschen Subjektivität', weil diese den ‚wahren' und ‚richtigen' Strukturen Gewalt antue (...)" (Gruber 2011: 175)*

Gruber meint weiters, dass der Poststrukturalismus damit den Weg für die ideologische Identifikation mit der schlechtfaktischen Realität qua Erhöhung derselben zur nebulösen und vorgängigen Alterität ebne und sich somit „in ein Moment der Bejahung" (Gruber 2011: 175) eines angeblich vorgängigen Seins verwandle, wodurch er sich als kapitalkonforme, ja zutiefst irrationalistische („das Allgemeine denunzierende") Ideologie entpuppe. Hier gälte es aber wiederum, die verschiedenen Ebenen auseinanderzuhalten und nicht jede Form

der Betonung von Differenz gleich der (Heideggerschen) Seinsmetaphysik zuzuschlagen. Aus der Erkenntnis heraus, dass die Aspirationen der traditionellen Metaphysik nicht aufgehen können, folgt noch nicht mit Notwendigkeit, das Postulat einer „vorgängige[n] und unvermittelte[n] Differenz als (...) Einheit eigener Ordnung (...)" (Gruber 2011: 161). In Denkern wie Foucault etwa gerät diese Differenzemphase in keiner Form zur Hypostasierung der Differenz als vorgängiger Ontologie. Bezeichnenderweise ist bei dieser Argumentation wiederum Derrida Grubers erster (und einziger) Kronzeuge. Reduziert eins die poststrukturalistische Metaphysik der Differenz aber nicht auf ein (Derridasches) vorgängiges Sein, dann lässt sich eine Aussage wie die folgende kaum aufrecht erhalten:

> *„Der Poststrukturalismus ist insofern notwendig eine Theorie reiner Immanenz, eine Theorie, in der nichts Neues hinzutreten kann, da mit der Differenz bereits alles gesetzt, somit Entwicklung prinzipiell negiert ist und jede Fragestellung sich nur noch um die Opposition von Eigentlichkeit und Seinsvergessenheit dreht" (Gruber 2011: 173)*

So sehr es ontologisch eine gewisse Metaphysik der Differenz im Poststrukturalismus gibt, so wenig ist diese bereits gleichbedeutend mit einer angeblich absolut vorgängigen Ordnung, in der es nur mehr um die „Opposition von Eigentlichkeit und Seinsvergessenheit" gehen könne.[9] Vielmehr weist der Poststrukturalismus in dieser Emphase selbst auf ein reales erkenntnistheoretisches Problem hin, das unter fetischistischen Verhältnissen als unauflösbar gelten muss. In der hier vollzogenen Argumentation wird, anstatt dieses Moment wie auch immer vermittelt anzuerkennen, der gesamte Poststrukturalismus durch die Kritik an Derrida auf eine seinstolle Ontologie der Differenz reduziert. In der weiter oben eingeführten Terminologie ließe sich sagen, dass das theoretisch überschießende Moment des Poststrukturalismus mitsamt seiner analytischen Befunde auf deutsche Ideologie reduziert wird.

Diese Argumentationsfigur zeichnet sich also durch einen theoretischer Sprung von erkenntnistheoretischer Kritik direkt auf andere Ebenen aus, der in den meisten Texten nicht ausgewiesen ist und vielen TheoretikerInnen des Poststrukturalismus in seiner „Derrida-Zentrierung" so auch nicht gerecht wird. Sowenig das subjektivistische Moment kapitalistischer Ideologie, das

[9] Dass dieses allzu pauschalisierende Urteil anhand der Derridaschen Philosophie gewonnen wurde, lässt sich bis in die gewählten Begrifflichkeiten hinein nachverfolgen. So heißt es an einer anderen Stelle, an der es inhaltlich um dasselbe Problem geht, dass es dem Poststrukturalismus um einen „Ursprung" bestellt sei, „in dem der Mensch als Subjekt verschwindet, weil er zum bloßen Anhängsel, zum bloßen Effekt dieser alles sich einbegreifenden Totalität degradiert wird, die als *schreibende Spur* ein *ewig im Kommen befindliches Prinzip* sei, das als konstituierendes und zugleich als immer schon angelegtes gefasst ist" (Gruber/Lenhard 2011: 21f., meine Hervorhebung). „Schreibende Spur" und ein „ewig im Kommen befindliches Prinzip" sind Derridasche „Begrifflichkeiten".

so leicht in Objektivismus umschlägt, selbst bereits deutsche Ideologie ist, sowenig gehen die Theoretisierungen der meisten poststrukturalistischen AutorInnen in ihren erkenntnistheoretischen Unzulänglichkeiten, in der wie auch immer supponierten Metaphysik der Differenz, auf. Auch politische Stellungnahmen einzelner TheoretikerInnen können nicht einfach so mit deren theoretischen Erkenntnissen in eins gesetzt oder quasi als notwendiger Ausdruck erkenntnistheoretischer Schieflagen angesehen werden, wie es bei Gruber zur Untermauerung seiner differenzierungsunwilligen These geschieht (Gruber 2011: 181). Eins wird DenkerInnen wie Foucault oder auch der von Gruber in diesem Zusammenhang ebenso genannten Judith Butler keineswegs gerecht, wenn man sie auf ein politisches Projekt herunterbringt, dass

> *„den Menschen auf das reduziert, worauf er in der Fassung des Poststrukturalismus schon reduziert ist: auf ein reflexionsloses Nichts, auf ein virtuell bereits totes Opfer im Kampf gegen Abstraktion und Vermittlung. Aus diesem Grund waren Schmitt und Heidegger Parteigänger des Nationalsozialismus, aus eben diesem Grund war Foucault von der schiitischen Revolution im Iran und dem Mythos fasziniert, den er in ihr erkannte" (Gruber 2011: 181).*

Anderswo heißt es in demselben Zungenschlag, dass „Mythos und Opferbereitschaft" (Ruttner 2011: 118) den roten Faden bildeten, der sich durch Foucaults Werk ziehe, oder selbiger wird gleich zum theoretischen Paten der metropolitanen Rechtfertigung weiblicher Genitalverstümmelung (FGM) erklärt (Hewera 2011: 80-83). Dabei wussten es die Antideutschen selbst schon mal besser und sprachen von zumindest zwei Ebenen im Werk von Foucault (Dahlmann 2000): seinen realen Analyse vieler oft wenig belichteter Aspekte der bürgerlichen Gesellschaft zum einen und seinen allgemeinen theoretischen Grundannahmen zum anderen. Foucault beschreibt nämlich wie kaum ein anderer an historischem Material die Folgen der Durchkapitalisierung und Inwertsetzung der Gesellschaft und die damit einhergehende Subjektivierung der Einzelnen. Begriffe wie Disziplinar-, Normalisierungs- und Biomacht beschreiben, recht verstanden, den Prozess, in welchem sich die Wertform aller gesellschaftlichen Lebensbereiche bemächtigt – den Prozess der „Abstimmung der Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation" (Foucault 1979: 168). Es stimmt zwar, dass Foucault die von ihm registrierten tiefgreifenden Veränderungen in den sozialen Strukturen und Denkmustern der Moderne nicht kausal begründet und jenseits von Andeutungen in ein umfassendes kapitalismuskritisches Gepräge einfügt, ja bei seinen theoretischen Vorannahmen gar nicht umfassend begründen oder einfügen kann, aber das negiert keineswegs, wie es die Einlassungen von Ruttner und Hewera nahelegen, seine konkreten Einsichten in die Entstehung des modernen Kapitalismus.

Nehmen wir zur Anschauung ein in gesellschaftskritischen Kreisen weniger rezipiertes Buch von Foucault aus seiner „archäologischen" Phase, *Die Ordnung der Dinge* (Foucault 1974). Foucaults erklärtes Ziel in diesem Werk ist die Beschreibung eines „spezifischen epistemologischen Raum[s] einer bestimmten Epoche" (Foucault 1974: 11) und gemeint ist damit der Zeitraum von der Renaissance bis zum beginnenden 19. Jahrhundert. Der epistemische Raum dieser Epoche zeichnet sich durch bestimmte „Bedingungen und in der Zeit gebildete Apriori" (Foucault 1974: 261) aus, die Foucault mithilfe seiner „Archäologie des Wissens" aufdecken will. Diese Herangehensweise, die das allen theoretisch-konzeptuellen Innovationen dieser Zeit zugrundeliegende System der Denkmuster, die berühmte *Episteme*, freilegen will, ist nun sicherlich, auch wenn Foucault sich gegen diese Zuschreibung mit Händen und Füßen wehrt (Foucault 1974: 15-16), strukturalistisch beeinflusst und sie hat auf der Ebene der Gesellschaftstheorie dezidierte Mängel, die sich aus Foucaults Nominalismus und schlussendlich dem nicht verdauten Subjekt-Objekt-Widerspruch des Poststrukturalismus ergeben. Was er in diesem Werk aber zeigen kann, ist, dass das epistemologische Feld des Wissens (und der Wissenschaften) von der Renaissance an fundamental umgegraben wurde. In diesem Zeitraum, der eben durch das Aufkommen der Wertform und ihrer „Gleichmacherei" gekennzeichnet ist, werden die vormodernen „nicht-quantitativen Ordnungen" (Foucault 1974: 270) Stück um Stück durch relationale und funktionale Bestimmungen abgelöst. In der Ökonomie besteht diese „bestimmte *moderne* Weise der Erkenntnis von Empirizitäten" (Foucault 1974: 307, Hervorhebung i. O.) etwa in der Herausbildung eines absolut neuen *Produktionsparadigmas.*[10]

Die ganze Problematik des Foucaultschen Ansatzes auf erkenntnistheoretischer Ebene, in der sich wiederum die spezifische Subjekt-Objekt Spannung des Poststrukturalismus zeigt, lässt sich kurz und bündig an einigen bekannten Formulierungen Foucaults in der *Ordnung der Dinge* festmachen: Foucault meint im Vorwort, spätere Analysen vorwegnehmend, dass der Mensch in der Zeit dieser Umbrüche zur Moderne „zum ersten Mal ins Feld des abendländischen Denkens" eingetreten sei, nur um sogleich fortzusetzen, dass selbiger nichts weiter sei als ein „bestimmter Riß in der Ordnung der Dinge" (Foucault 1974: 26). Am Ende seines voluminösen Werkes heißt es dann, dass man darauf wetten könne, dass ‚dieser Riss' wieder aus dem Focus des wissenschaftlichen Interesses verschwände „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand" (Foucault 1974: 462).

[10] „Wenn man sich an die Untersuchung der Produktionskosten gemacht hat, wenn man die ideale und primitive Situation des direkten Tausches nicht mehr bei der Analyse der Wertbildung benutzt, liegt das daran, daß auf der archäolgischen Ebene die Produktion als fundamentale Gestalt des Wissens sich an die Stelle des Tausches gesetzt hat und so erkennbare Gegenstände (wie das Kapital) hat erscheinen lassen und andererseits neue Begriffe und Methoden (wie die Analyse der Produktionsformen) vorschreibt" (Foucault 1974: 309)

Foucault unterscheidet hier offensichtlich nicht zwischen dem Menschen als Objekt von Human- und Herrschaftswissen(schaften), in den Worten seiner späteren Werke (Foucault 1976, Foucault 1979) als Objekt von Disziplinar- und Biomacht, und dem Menschen als empirischem Naturwesen – der Mensch ist für ihn schlichtweg „eine junge Erfindung" (Foucault 1974: 462) der Moderne. So interessant seine Analysen des Wissens und der Macht in Bezug auf Körper (Sexualität) und Subjektivierung sind, so sehr gebrechen sie theoretisch am subjektivistischen Bias, den Menschen (oder fallweise die Sexualität, die Macht, den Diskurs) rein nominalistisch, aktualistisch und subjektivistisch zu fassen.[11] Der „Wille zum Wissen" (Foucault 1979), der die modernen Wissenschaften auszeichnet, ist für Foucault doch nichts anderes als travestierter „Wille zur Macht"; das verborgene Wesen, das es aufzudecken gilt, existiert eigentlich gar nicht und wird erst im Zusammenspiel von Macht und Wissen geschaffen. Die Wissenschaften produzieren – im Rahmen eines bestimmten epistemologischen Feldes, dessen Herkunft wie gesagt völlig im Dunkeln bleibt – einzig und allein ihre eigene Objektivität und Realität.

Nun wäre es wohl zu einfach, von einem „doppelten Foucault", also quasi dem poststrukturalistischen Theoretiker (der Macht und des Wissens, jeweils in diesem Gepräge verstanden) einerseits und dem „kritischen Historiker" namens Foucault andererseits zu sprechen (also theoretische Positionierung und konkrete Resultate seiner Arbeit fein säuberlich zu scheiden). Genausowenig geht es aber an, Foucault auf die eine Dimension eines Befürworters des Islamismus zu reduzieren, auf jemanden, der „gegen Individualismus und Moderne, für das Opfer und die Archaisierung der Gesellschaft" (Ruttner 2011: 118) eintrete. So wichtig die Aufarbeitung von Foucaults positiver Bezugnahme auf die „iranische Revolution" gerade auch in Relation zu seiner späten Subjektphilosopie ist (Ruttner 2011: 103ff.), so wenig geht es an, sein gesamtes Werk auf diese zu verkürzen. Foucault lässt sich in seinen substantiellen Arbeiten eben nicht einfach als *Theoretiker* des Mythos abtun, der „mit dem jeweils neuesten theoretischen Instrumentarium die Glorifizierung vormoderner Gemeinschaften betrieben" und somit „der Barbarei den Weg" (Ruttner 2011: 89) geebnet habe. Es scheint so, als ob das Eintreten für Moderne und Individualismus und gegen den „Verrat

[11] Das weiter oben bereits erwähnte selbstreferenzielle Paradox des Poststrukturalismus zeigt sich z.B. auch im berühmten und von Postmodernen aller Couleur gern zitierte Schlusskapitel von *Der Wille zum Wissen* (Foucault 1979: 161-188). Dort argumentiert Foucault, unter anderem gegen den „psychoanalytischen Bekenntniszwang", dass Sexualität nichts anderes sei als eine im 19 Jahrhundert erfundene biopolitische Zugriffstechnologie, nur um dann in seinem „emanzipatorischen" Gegenentwurf von einer „anderen Ökonomie der Körper und der Lüste" (Foucault 1979: 188) zu sprechen, die, so seine Hoffnung, die Körper - „ihre Materialität, ihre Kräfte, ihre Energien, ihre Empfindungen, ihre Lüste" (Foucault 1979: 185) - wohl nicht befreit, aber doch anders und jenseits des Status quo organisiert. Im anti-naturalistischen und subjektivistischen Gepräge von Foucault ist es aber völlig unklar, wieso die Körper und die Lüste an sich weniger konstruiert sein sollen als die Sexualität.

an der Aufklärung“ (Ruttner 2011: 89) nicht nur einseitig das Maß der Kritik im ganzen Band bestimmt, sondern auch den Blick auf die Vielschichtigkeit einiger diskutierter AutorInnen gehörig vernebelt hat (worauf ich im nächsten Abschnitt noch genauer zu sprechen kommen werde).

Ganz allgemein scheint es so zu sein, dass einige AutorInnen des vorliegenden Bandes das erkenntnistheoretische Moment der *epistemischen Relativität*, das sich in Foucault und im Poststrukturalismus allgemein prominent aber völlig überzeichnet eben als Subjektivismus wiederfindet, tendenziell herunterspielen. An einer Stelle heißt es zwar, dass gegen den „Begriff der Dekonstruktion in der Postmoderne“ (Dahlmann 2011: 279, Fn. 31) als Verflüssigung unserer analytisch starren Kategorien nichts einzuwenden sei, wobei richtigerweise sogleich angemerkt wird, dass eine solche Dekonstuktion keineswegs einer praktischen Abschaffung gleichkommt. Diese Erkenntnis, die auf ein tiefergehendes theoretisches Problem hindeutet, scheint in den anderen erkenntnistheoretisch ausgelegten Beiträgen aber nicht wirklich beachtet worden zu sein.

Dabei ist es nicht von der Hand zu weisen, dass der poststrukturalistische Turn zur Sprache als System von Bedeutung sich eben *auch* aus der realen erkenntnistheoretischen Problematik speist, die falsch aufgelöst wird. Die poststrukturalistische Metaphysik der Differenz ist auch als Rebellion gegen die traditionelle Metaphysik und ihre aufklärerischen Kategorien zu verstehen. Die Reflexion auf Sprache und Differenz als solche ist ebenso Antwort auf die metaphysische Subjektphilosophie und ihre Selbstverständlichkeiten. Dabei ist es sicherich falsch, Differenz zum archimedischen Punkt der eigenen Reflexionen zu machen, aus dem sich alles andere entfalten lässt, aber ein Moment der Vorgängigkeit der Dinge und der realen Prozesshaftigkeit von Erkenntnis ist darin doch gewahrt. Aus dieser Erkenntnis speist sich etwa *Derridas* frühe Theorie des Schreibens: kein Element lässt sich einfach durch sich selbst repräsentieren und alle sprachlichen Elemente sind immer bereits derart ineinander verschlungen, dass sich in jedem Text eine spezifische Kette aus Differenzen, Synthesen und Auslassungen bildet. Klar ist, dass ein solcher Begriff von Differenz nicht einfach so stehen gelassen und zur „sinnenthobenen Alterität“ stilisiert werden kann, Differenz selbst muss vielmehr in einer dialektischen Bewegung relativitiert werden, da Sprache und Schrift, ob die poststrukturalistischen TheoretikerInnen es nun wollen oder nicht, nur im Medium des Begriffs operieren können und auf einen (realen) Referenten verweisen, der nicht auszulöschen ist. Es bleibt aber das Verdienst poststrukturalistischer TheoretikerInnen, etwa mit dem Begriff der (*Inter-) Textualität* auf dieses Moment des Nicht-Aufgehens nochmals mit Nachdruck hingewiesen zu haben, auch wenn es, gegen selbige gewendet, nicht plump für sich verstanden werden kann, sondern nur als Teil des *epistemologischen*

Prozesses der Wissensgenerierung. Texte beispielsweise stehen, genauso wie ihre einzelnen Elemente, in einer komplexen Beziehung zu anderen semiotischen (und materiellen) Objekten, sie weisen immerzu auf verschiedene AutorInnen, Diskurse, Genres und Stile hin, sowie sie gleichsam einen gewissen Inhalt ausdrücken wollen und für diesen - *nolens volens* - Wahrheit in Anspruch nehmen (müssen). Ersteres Moment wird auf Kosten von letzterem von poststrukturalistischen AutorInnen immer wieder betont (Jakobson 1990, und kritisch-materialistisch: Fairclough/ Jessop/ Sayer 2007).

Dieser epistemische Punkt lässt sich noch dahingehend erweitern, dass der Poststrukturalismus allgemein, mit seiner Insistenz auf Sprache, die Aufmerksamkeit auf konzeptuelle und performative Momente des Sozialen gelenkt hat; Momente, die in gesellschaftskritisch-marxistischen Debatte bis dahin kaum präsent waren. Gegenüber dem Poststrukuralismus im Gesamten, aber durchaus einige seine Erkenntnisse einbekennend, ließe sich etwa sagen, dass Diskurse *Teil* der Realität sind und in dieser *kausal* wirksam sein können. Semiose, verstanden als intersubjektive Produktion von Bedeutung und Zeichen, ist ein reales Moment von Gesellschaft, das in komplexer Wechselwirkung mit den anderen Momenten steht – „[a] semiotic order is a specific configuration of genres, discourses, and styles, which constitutes the semiotic moment of a network of social practices" (Fairclough/ Jessop/ Sayer 2007: 33). Die semiotische Ordnung der Gesellschaft besteht also aus einer bestimmten Konfiguration von Genres, Diskursen, Stilen und dergleichen, die jeweils tendenziell abstecken, was sinnvoll Sag- und Diskutierbar ist und was nicht. Als solche müssen semiotische Strukturen, so wie alle anderen auch, natürlich reproduziert werden und sind dementsprechend auch veränderbar, sie gehen den Handlungen der Einzelnen aber voraus und haben so als reale soziale Objekte kausale Wirkkräfte, die ernstzunehmen sind und nicht in deren Handeln aufgehen.

Essentiell ist es hier aber, diese semiotischen Praxen und Strukturen nicht losgelöst vom Rest der Gesellschaft und der materiellen Reproduktion zu betrachten. Sie sind genauso in den fetischistischen Gesamtprozess der Gesellschaft eingebunden und unterliegen im Rahmen desselben bestimmten Verkehrungen. Wie auch *Simon Fairclough*, *Bob Jessop* und *Andrew Sayer* betonen, muss es darum gehen, zu einer insgesamt materialistischen Theorie der Semiose zu gelangen, die von „dialectical internal relations" (Fairclough/ Jessop/ Sayer 2007: 28) ausgeht und damit zugleich jedem poststrukturalistischem Diskursimperialismus den Wind aus den Segeln nimmt. Die AutorInnen des Bandes scheinen sowohl dem grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Problem als auch dem performativen und semiotischen Moment von Gesellschaft, wenn es ihnen überhaupt zu Bewusstsein gelangt, aufgrund ihrer absoluten Reduktion des Poststrukturalismus auf Einfühlung ins Sein, nur

mit Unverständnis gegenübertreten zu können. So sprechen Gruber/Lenhard etwa von „von der selbstherrlichen Lehre von der narrativen Konstruktion als performativer Wirklichkeitserzeugung“ (Gruber/Lenhard 2011: 23), ohne den konzeptuellen und performativen Aspekt sozialer Wirklichkeit tatsächlich ernstzunehmen. Mit dem Verweis auf die reale Dialektik, auf die „Nichtidentität von Begriff und Sache“ wird zwar die Existenzbedingung dieses Momentes benannt, aber in dieser Grenzbestimmung ergeht sich das semiotische Feld kaum. So wichtig es in einem stratifizierten Zugang deshalb etwa auch ist, dem Butlerschen Diskursreduktionismus „den naturhaften Leib“ (Gruber 2011: 160) entgegen zu halten, so wenig lässt sich das performative Moment auf den Bezug zu diesem oder zur „Sache“ im Allgemeinen reduzieren.

Die *fetischistische Subjekt-Objekt-Spannung* des Kapitalismus erscheint, wie wir anhand von De Saussures Sprachtheorie aber auch Foucaults widersprüchlichen Grundkategorien gesehen haben, zumeist in Form einer *Subjekt-Objekt-Dichotomie*, also im Fall des Poststrukturalismus als „objektivierter (oder zur Objektivierung drängender) Subjektivismus“, aber z.B. noch im Falle des Strukturalismus noch als „subjektivierter (zur Subjektivierung drängender) Objektivismus“. Dieser Subjektivismus lässt sich aber genausowenig wie sein spiegelverkehrter Objektivismus komplett durchhalten, sodass es bei poststrukturalistischen AutorInnen zu spezifischen Formen des *Changierens* zwischen inhärent widersprüchlichen Kategorien kommen muss. Diese unaufgelöste Problematik hinterlässt die theoretischen Kategorien einzelner poststrukturalistischer AutorInnen in einer Art *theoretischer Schwebezustand*, der immer wieder eine einseitige Auflösung nahelegt, ohne selbige vollends zustandebringen zu können – Subjekt und Objekt lassen sich im Gesellschaftlichen einfach nicht endgültig auseinanderdividieren. Theoriegeschichtlich ist aber klar, dass dieses notwendige Changieren im Poststrukturalismus unter der Ägide des grundlegenden erkenntnistheoretischen Subjektivismus steht, der als ein Hauptstrang kapitalistischer Ideologiebildung angesehen werden kann.

Dieser epistemologische Subjektivismus ist nun in vielen poststrukturalistischen Theorien, darauf hat insbesondere Alex Gruber im vorliegenden Band hingewiesen (Gruber 2011), ontologisch vermittelt mit einer gewissen losgelösten *Metaphysik der Differenz*. Ja, diese Metaphysik ist in diesen Theorien nichts Anderes als das *logische Pendant* zum erkenntnistheoretischen Subjektivismus, ein Pendant, in welchem sich Objektivität erst recht wieder geltend machen muss. Im Kontinuum der kapitalistischen Ideologiegeschichte kann der Poststrukturalismus somit als spezifische – generell durch den französischen theoretischen Kontext beeinflusste (De Saussure, Strukturalismus, historische Epistemologie etc.) und durch die Abstoßung von Existenzialismus vermittelte – Antwort auf die traditionelle aufklärerische Metaphysik angesehen werden. Ging diese selbst noch von einem autonomen Subjekt aus, das seine Umwelt

erkennen und nach Gesichtspunkten der Vernunft formen könne, so ist dieser Gedanke im Poststrukturalismus total abgewickelt.

Gleichsam hat der Poststrukturalismus mit seiner Emphase auf Differenz, die reale Prozessualität von Erkenntnis und die Zentralität von Sprache auch dazu beigetragen, die Limitationen unserer Erkenntnis genauer in den Blick zu nehmen. Auch wenn diese theoretischen „Innovationen" so nicht stehengelassen werden können, sondern im Rahmen eines dialektischen Zugangs neu konzeptualisiert und angeordnet werden müssen, so ist mit der Betonung des konzeptuell-sprachlichen und performativen Moment von sozialer Interaktion der Gesellschaftskritik ein Bereich eröffnet worden, der in postmodernen Zeiten (Stichwort: Identitätspolitiken allerorten, wie fragmentiert auch immer) von großer Bedeutung ist.

Der Poststrukturalismus als Ganzes ist dabei, anders als der Band das nahelegt, nicht unmittelbar mit deutscher Ideologie und Gegenaufklärung gleichzusetzen, selbst sein erkenntnistheoretischer Kern, der Subjektivismus, geht, wie ich zu zeigen versucht habe, in dieser Beschreibung nicht auf.

Die Metaphysik der Differenz, die der unerkannte Ausdruck dessen ist, dass das Kapital nicht in sich aufgehen kann, ist in den meisten Fällen nicht einfach simples (heideggerianisches oder sonstwie deutschideologisches) Ursprungsdenken, „in dem der Mensch als Subjekt verschwindet" (Gruber/Lenhard: 21-22). Gruber und Lenhard versuchen, diesen Punkt an der zitierten Stelle, dem bekannten Muster entsprechend, anhand von Derrida zu plausibilisieren, setzen dann aber in ebenjener ungerechtfertigt pauschalisierenden Manier fort, die die erkenntnistheoretischen Beiträge des Bandes insgesamt auszeichnet:

> *„Die Bewegung, der das postmoderne Denken, das sich doch permanent zugute hält, Kritik von Identitätsdenken zu sein, Genüge tun und der es sich anmessen möchte, ist also eine Bewegung permanenter Selbstentäußerung, in der das Entäußernde zugleich immer zu sich selbst zurückkommt - also reine Identität an sich selbst darstellt, die nur als Perhorreszierung und Vernichtung des Nicht-Identischen existieren kann" (Gruber/ Lenhard 2011: 22)*

Das trifft auf das postmoderne (gemeint ist hier wohl das poststrukturalistische) Denken in dieser Breite einfach nicht zu. Um zu diesem äußerst einseitigen Urteil zu gelangen, muss eins den Poststrukturalismus theoretisch schon *auf doppelte Weise reduziert* haben: zuerst auf die erkenntnistheoretische Problematik selbst und innerhalb dieser auf Derrida. Die Metaphysik der Differenz kippt nicht von selbst in eine „Bewegung permanenter Selbstentäußerung" um, sondern ist theoretisch auf äußerst widersprüchliche Art und Weise mit einem grundlegenden epistemologischen Subjektivismus verschweißt. Diese theoretische Melange enthält in der Tat konstitutive Spannungen, sie kann aber nicht ohne Gewalt

auf einen neuen Aufguss der seinsideologischen Problematik heruntergebracht werden. Hier fallen verschiedene Ebenen in eins, die für eine theoretische Positionsbestimmung erst einmal distinkt gehalten werden müssten, auch wenn dies bedeutet, dass der von den meisten AutorInnen behauptete, unmittelbare Konnex von vielen poststrukturalistischen AutorInnen zu Heidegger, dem Nazismus oder dem Islamismus in dieser Form verloren ginge.

Der erkenntnistheoretische Subjektivismus selbst ist ein viel breitetes ideologisches Setting des Kapitalismus und lässt sich genausowenig auf deutsche Ideologie oder einfach nur Gegenaufklärung verkürzen. Die poststrukturalistische Auflehnung gegen die Aufklärung und ihre Form der Erkenntnis fußt selbst noch in der Einsicht, dass fundamentale Aspekte der modernen Vergesellschaftung mit Notwendigkeit aus der Aufklärungsphilosophie ausgeschlossen worden sind. In diesem Lichte erscheint es als sehr einseitige Kritik, den „Inhalt des postmodernen Denkens" (oder genauer: poststrukturalistischen) letztendlich „in vorauseilender Infantilisierung" (Gruber/ Lenhard 2011: 24) zum Zwecke der Immunisierung gegenüber Kritik zu sehen. Diese Strategie soll ihren Urgrund in der konstatierten Anbetung des vorgängigen Seins durch die PoststrukturalistInnen finden – in den, dem Jargon der Eigentlichkeit – ironisch? – anverwandelten Worten von Gruber und Lenhard: „weil es das Sein gewesen sei, das einen gerufen habe und über das man nichts vermöge (...)" (Gruber/ Lenhard 2011a: 24).[12] Hier wurde hingegen argumentiert, dass diese Metaphysik der Differenz, die sich keineswegs bei allen PoststrukturalistInnen in derselben Form findet, an sich selbst noch nicht eine „seinslogische Erhöhung" darstellt und stattdessen auf reale Probleme hinweist, die nur in einer materialistischen und realistischen negativen Dialektik zu bearbeiten sind. Es muss also insgesamt als gänzlich überzogen und „konstruiert" gelten, wenn, um zum Ausgangspunkt zurückzukommen, der Poststrukturalismus einfach als modernste Form „jener unheilvollen Bewegung der Gegenaufklärung" aufgefasst wird, die „heute in Form des radikalen Islam und seiner postmodernen und poststrukturalistischen Apologeten im Westen ihren zeitgemäßen Ausdruck findet" (Gruber/ Lenhard 2011: 7).

Es scheint so, als ob der exklusive Fokus auf „deutsche Ideologie" und die eigene immanente Positionierung *innerhalb* des modernen Subjekt-Objekt Verhältnisses, ja auf Seiten der Aufklärung, den antideutschen KritikerInnen den

[12] Andernorts heißt es bei Gruber, den Posstrukturalismus qua Nachahmung wohl auch stilistisch der „Heideggerei" überführen wollend: „Genau darin jedoch, das schickende und stiftende, in den als performativ konstruiert gedachten Phänomenen sich entbergende, aber nicht auf den Begriff zu bringende Prinzip darzustellen, fungiert die hypostasierte Differenz als uneinholbare Ein- bzw. Ganzheit, mögen dies die Ideologen der Differenz noch so sehr bestreiten und auf deren radikaler Andersartigkeit bestehen" (Gruber 2011: 161). Auf S. 167 findet sich eine ähnliche – rein stilistisch? – heideggerisierende Kritik an der Hypostase des „entbergende[n] und sich entziehende[n] Undekonstruierbare[n], das die Dekonstruktion schicke, zum in den Dingen wohnenden Sein" (Gruber 2011: 167).

Blick auf theoretische Differenzen und Innovationen etwas vernebelt hätte. Denn die subjektivistische Auflösung der fetischistischen Spannung ist mitnichten mit deutscher Ideologie gleichzusetzen, sie ist selbst noch ein konstantes Merkmal der theoretisch kaum auszuhaltenden, ja an die Grenzen der Erkenntis treibenden Subjekt-Objekt-Spannung. Wie wir sogleich sehen werden, bringt es wenig, hier einen Binnenkonflikt ausfechten zu wollen und sich mit der Aufklärung gegen den Poststrukturalismus und die deutsche Ideologie zu stellen. Eine solche Perspektive scheint vielmehr den Blick auf reale Differenzen zwischen verschiedenen Ebenen in poststrukturalistischen Theorien (und verschiedenen AutorInnen poststrukturalistischer Provenienz) zu verstellen und den Blick auf dessen rationale Einsichten zu versperren.

... und dessen antideutscher Kritik

Aufklärung und Gegenaufklärung sind zwei Seiten derselben Medaille im Versuch mit der fetischistischen Logik des Kapitalismus zurande zu kommen. Der Unterschied beider liegt wohl darin, wie die „Beziehung, in der sich Ausdifferenziertes zueinander verhält" (Dahlmann 2011: 265), begriffen wird. Gehen aufklärerische Denker wie Hegel (in der theoretischen Nachfolge von Kant) davon aus, dass das Erkennen einer jeglichen Differenz der objektiven Vermittlungen bedarf, nur um diese dann in der Form einer positiven Dialektik aufgehen zu lassen und damit in welcher Form auch immer wieder einzukassieren, sind diese Vermittlungen in gegenaufklärerischen Positionen, etwa bei Nietzsche, bereits vollends zum subjektiven Vehikel degradiert, um die Welt den eigenen Konstruktionanstrengungen (oder Machtgelüsten) gemäß zu ordnen. In Abstoßung vom aufklärerischen Ideal der völligen und nahtlosen Erfassung der Welt (oder dem tendenziellen Aufgehen derselben in unserem Kategorienapparat) tritt die weiter oben bereits behandelte Emphase der Differenz, die unseren Erfassungs- und Kategorisierungswerkzeugen immer entfleuchen muss. Manfred Dahlmann bringt diese Unterscheidung in unserem Band konzise auf den Punkt:

> *„Das identische Subjekt-Objekt Hegels ist für die Nachfolger Nietzsches nichts als es selbst: die Einheit, die den Einzeldingen zwar unterstellt werden muss, deren Realität ('Substantialität') sich aber nur im jeweiligen Einzelding/ Individuum/ Seienden offenbart" (Dahlmann 2011: 262)*

Beide Seiten verbleiben so aber fundamental innerhalb der modernen Subjekt-Objekt Logik, auch wenn sie, rein phänomenal, beide jeweils eine Seite der Bewegung des Kapitals erfassen – wo die Aufklärung letztendlich Identität

behauptet, sehen klassisch aufklärungskritische Positionen nur Differenz. Die moderne Fetischlogik ist eben genau das: eine notwendigerweise *konkrete* Totalität mit einer gebrochenen Logik, die doch immer absolute Identität fingieren muss, ohne diese real herstellen zu können (Scholz 2009). Beide theoretischen Ansätze verfehlen jedoch den realen Prozess, durch welchen sich Gesellschaft reproduziert, und kaprizieren sich einseitig auf dessen polarische Momente. Aufklärungskritische Positionen haben eine Ahnung davon, dass die Einheit der Begriffe – ja, die Einheit des Kapitals – nur eine fetischistische und „unterschobene" ist, obgleich gegen das Abkippen in den Subjektivismus sofort eingewandt werden muss, dass diese Einheit als fetischistische nicht minder real ist und als solche keineswegs nur den theoretischen (oder gar metaphysisch-religiösen) Aspirationen der TheoretikerInnen entspringt.

Diese zugrundeliegende gemeinsame Problematik von Aufklärung und Gegenaufklärung, die von Dahlmann im vorliegenden Band auf dieser Ebene nachgezeichnet wird, scheint den anderen AutorInnen entgangen zu sein. Vielmehr meinen sie, sich geradewegs auf Seiten von Aufklärung und „Allgemeinheit" gegen den Poststrukturalismus positionieren zu können. Dass diese Form der Allgemeinheit keine die Moderne transzendierende ist, fällt ihnen gar nicht mehr auf. All jene poststrukturalistischen TheoretikerInnen, die die aufklärerische Allgemeinheit als das überführen, was sie ist, realer Schein, werden sofort in der benannten doppelten Reduktion zu deutschen IdeologInnen gestempelt, da die wechselseitige Bedingtheit beider Postionen nicht erkannt wird bzw. ignoriert werden muss und stattdessen eine immanente Positionierung als einzig möglich erscheint. Das Anerkennen des Nicht-Aufgehens und von Differenz per se denunziert aber noch nicht „alles Allgemeine als Bevormundung" oder redet der „subjektivistischen Willkür" (Gruber/Lenhard 2011: 9) das Wort. Dazu bedarf es noch eines weiteren Schrittes, der über eine reine Metaphysik der Differenz hinausgeht und den viele poststrukturalistische TheoretikerInnen nicht willens sind zu gehen. Umgekehrt lässt sich wohl auch sagen, dass die theoretischen Innovationen und Akzentverschiebungen, die der Poststrukturalismus zweifelsohne mit sich brachte, ohne diesen veränderten Blick kaum zustande gekommen wären.

Die Rettung der „kapitalistischen Allgemeinheit" meint in diesem Kontext natürlich immer die Rettung des kapitalistischen Subjekts bzw. des "westliche[n] Universalismus" (Lenhard 2011: 206), der mit aller Härte gegenüber „tolerante[n], dem Eurozentrismus entsagende[n] Intelektuelle[n]" (Dahlmann 2011: 264) verteidigt werden soll. Das kapitalistische Subjekt als solches ist aber selbst nichts Anderes als die Entsprechung der falschen Objektivität im Individuum. Es lässt sich ohne „*Abspaltungen, Ausgrenzungen, Projektionen und Restriktionen*" (Kurz 2003: 154, Hervorhebung i.O.) nicht denken und ist seiner Konstitutionsgeschichte nach als männlich-weiß-westliches zu

dechiffrieren. Der eingeklagte Universalismus ist also so universal nicht und basiert, wie *Roswitha Scholz* gezeigt hat (Scholz 2000), auf dem fundamentalen, geschlechtlich konnotierten Abspaltungsverhältnis. Da hilft es auch nichts, dass die Aufklärung mit der Mär vom vorkapitalistischen unmittelbaren Naturzwang zur (vorläufigen) Krönung der „Reflexion des Prozesses der Zivilisation, des Heraustretens des Menschens aus dem Naturzwang" (Gruber/Lenhard 2011: 12) geadelt wird. Zwar lässt sich der kapitalistische Schrecken und „Fortschritt" mit einer solchen Geschichtsmetaphysik schönreden[13], der innere Zusammenhang, in dem die Aufklärung steht und der sie eben gerade nicht per se emanzipatorisch und zum Urmaß der Kritik am Poststrukturalismus macht, ist damit aber noch lange nicht verstanden.

Von der zugrundeliegeden aufklärungsideologischen Geisteshaltung legt gerade auch die auf anderer Ebene sehr treffende Polemik von *Manfred Dahlmann* Zeugnis ab. Denn obwohl Dahlmann, wie soeben dargelegt, das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Aufklärung und Gegenaufklärung benennt, setzt er beide doch sogleich wieder unvermittelt gegeneinander:

> *„Nietzsche und Hegel sind die Antipoden in der Bestimmung dieser Verhältnisse, sie formulierten die beiden Grundformen des Denkens, die – soweit hergeholt das zunächst erscheinen mag – der realpolitischen Differenz zwischen deutscher und ‚idealer' Form kapitalistischer Vergesellschaftung entsprechen" (Dahlmann 2011: 261)*

Das scheint in der Tat weit hergeholt zu sein, und die Erkenntnis, dass beide nur im Rahmen der vorausgesetzten kapitalistischen Matrix als Antipoden gelten können, ist damit schon wieder vergessen. Der Zwang, sich innerhalb des modernen Subjekt-Objekt positiv zu verorten, führt hier in bekannt antideutscher Manier dazu, einen Idealtyp kapitalistischer Vergesellschaftung wahrlich zu „konstruieren", womit die inhärente Destruktionsdynamik des Kapitalismus praktischerweise auch gleich abgespalten wird, auf dass die reine Aufklärungstradition ohne ihre „deutschen" Flecken umso heller erstrahle.

[13] Offen bleiben muss hier, inwieweit die Aufklärung auch das (partielle) Heraustreten des Menschen aus „dem Tode" darstellt, wie *Martin Dornis* es im Band nahelegt (Dornis 2011). In einer den HistoMat noch in den Schatten stellenden Geschichtsphilosophie wird die Auseinandersetzung mit „dem Tod" von Dornis zum Movens der Geschichte erklärt (was die ehrwürdige Arbeit als kreatives Schaffen dazu wohl sagen würde?). Die Menschen konstituierten sich in der „fatalen Dialektik des Todes in der menschlichen Praxis" als bürgerliche Subjekte, „[u]m gegen den Tod anzukommen" (Dornis 2011: 125); ja mit dem Aufkommen von Zivilisation und der Aufklärung als nichts weniger als „geschichtlicher Auseinandersetzung mit der Natur" (Dornis 2011: 124) könne erst das „Antreten der Menschen gegen den Tod Gestalt annehmen" (Dornis 2011: 125). Der altehrwürdige Wert ist in dieser „todsicheren" Geschichtsphilosophie neuen Ausmaßes nur ein Moment in der immerwährenden Auseinandersetzung mit dem Sensenmann, er müsse nämlich, so Dornis, „als Resultat einer bewusstlosen Form des menschlichen Ringens mit dem Tod begriffen werden (...)" (Dornis 2011: 124).

Dieser theoretische Kniff verfehlt die moderne Subjekt-Objekt Dialektik natürlich völlig und macht aus einer negativen Dialektik des Kapitalismus doch eine irgendwie positive. Jede theoretische wie praktische Abweichung von dieser positiv gedachten „Ideal-Dialektik" der Aufklärung muss in diesem kruden Bild „deutsch" sein und kann schlussendlich nur als Teil der sogenannten „negativen Aufhebung" des Kapitals verstanden werden (Gruber 2011: 179). Auf den Poststrukturalismus oder gleich die gesamte Postmoderne aufgepfropft führt dieses Denkmuster dann eben zu Aussagen wie derjenigen am Buchrücken, wo es diesem dichotomischen Denken entsprechend heißt, die postmoderne Philosophie als Ganzes sei nichts anderes als das Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie. Sind alle Unterschiede und Zusammenhänge aber erst einmal verwischt, ist es ein Leichtes, den „deutschen Sonderweg" aus der kapitalistischen Modernisierungsgeschichte hinauszukatapultieren und in Ermangelung von verschiedenen Ebenen und Aspekten einfach zu behaupten, gegenaufklärerisches Denken sei „realpolitisch und historisch (...), trotz offenkundiger Wahnhaftigkeit, von den Deutschen bis zu den äußersten Konsequenzen getrieben worden: Weil sie Denken und Praxis vermittlungslos kurzschließen, ist ihr Antisemitismus von Natur aus ein eliminatorischer" (Dahlmann 2011: 266). Damit schließt sich der Kreis von der Gegenaufklärung über den Nazismus und den eliminatorischen Antisemitismus hin zum Poststrukturalismus (oder die gesamte Postmoderne) und dem Islam.[14] Differenzierungen bedarf es keiner mehr, denn mit der „idealen Aufklärung" steht der positive Ausgangs- wie Endpunkt der Kritik bereits fest.

Von diesem Standpunkt lässt sich, wie ich hoffe, gezeigt zu haben, der Poststrukturalismus weder konzise erfassen noch eingehend kritisieren. Er drängt den antideutschen KritikerInnen vielmehr die falsche Alternative „Idealaufklärung - deutsche Ideologie" auf und führt geradewegs in „die falsche Identität von Kritik und Affirmation" (Kurz 2003: 270). Ist eins erst einmal auf die „ideale Form der kapitalistischen Vergesellschaftung" mitsamt ihrer „Ideal-Aufklärung" vergattert, so steht auf der anderen Seite nur mehr das abgespaltene Schlechte: die deutsche Ideologie mit ihrer negativen Aufhebung des Kapitals (wobei beides bei Bedarf auch in eins fallen kann). Das fetischistische Grundverhältnis lässt sich von einer solchen „konstruierten" Binnenposition aus jedoch nicht mehr als solches kritisieren.

[14] Dabei scheint schon vorprogrammiert zu sein, wo ein solches Denken dann „realpolitisch und historisch" Zuflucht findet. Denn die „ideale Form kapitalistischer Vergesellschaftung" und ihre „Ideal-Aufklärung" hochhalten tun heutzutage nur wenige. Gegen Gegenaufklärung und anderes (theoretisches) „Deutschtum" gilt es deshalb auf die „höchst begrüßenswerte Gegnerschaft der angloamerikanischen Welt gegen den Rest" (Dahlmann 2011: 270) zu setzen. Denn diese Gegnerschaft „verschafft so – und dies auch dort, wo sie sich, sei es auch nur zeitweise (und sei es nur militärisch), an anderen Orten durchsetzt – wie zur Zeit noch und zum Glück auch im postnazistischen Deutschland –, der Kritik zumindest die Basis ihrer Bedingung der Möglichkeit" (Dahlmann 2011: 271). Und was ist schon die Welt gegen die Bomben und Granaten dieser die „Basis der Bedingung der Möglichkeit der Ideal-Aufklärung" schaffenden zivilisatorischen Macht!

Eine emanzipatorische Kritik der Gegenaufklärung kann nur vom Standpunkt der kategorialen Kritik aus formuliert werden, einem Standpunkt, der zeigt, wie sich beide Positionen in ihrem polarischen Gegensatz in bestimmte – auf eigenem theoretischen Boden nicht zu lösende – Antinomien und Aporien verstricken, die selbst noch als ideologische Ausdrucksformen der fetischistischen Bewegung des Kapitals, der modernen Subjekt-Objekt Dialektik bzw. Spannung, gedeutet werden können. Es ist aber gerade dieses vertrackte, kaum auf den Begriff zu bringende Verhältnis selbst, von dem es sich zu emanzipieren gälte. Von einem Binnenstandpunkt, vom Standpunkt einer positiven Dialektik aus, lässt sich diese Emanzipation jedenfalls nicht zureichend denken, davon zeugen die erkenntnistheoretischen Beiträge des Bandes. Vielmehr verfängt sich eine ebensolche Kritik in den Widersprüchen des Subjekt-Objekt Verhältnisses und ist sodann dazu gezwungen, reale Differenzen zwischen Positionen zu negieren und partielle Erkenntnisse derselben nicht gelten zu lassen.

Literatur

Adorno, T. W. (2003) „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit" In *Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften 10.2*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, pp. 555-573

Baudelaire, Ch. (1995) „The Painter of Modern Life" In J. Mayne (ed.) *The Painter of Modern Life And Other Essays*. London: Phaidon Press, pp. 1-36

Bhaskar, R./ Danermark B. (2006) „Metatheory, Interdisciplinarity and Disability Research: A Critical Realist Perspective" In *Scandinavian Journal for Disability Research 8(4)*, pp. 278-297

Dahlmann, M. (2000) „Das Rätsel der Macht. Über Michel Foucault" In J. Bruhn/ M. Dahlmann/ C. Nachtmann (eds.) *Kritik der Politik. Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag*. Freiburg: ça-ira, pp. 83-108

Dahlmann, M. (2011) „Biedermann und Übermensch. Peter Sloterdijks deutsche Ideologie" In A. Gruber/ P. Lenhard (eds.) *Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*. Freiburg: ça-ira, pp. 256-286

Dornis, M. (2011) „Der Meister aus Deutschand. Zur Kritik der Ideologie des Todes" In A. Gruber/ P. Lenhard (eds.) *Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*. Freiburg: ça-ira, pp. 124-155

Fairclough, N./ Jessop B./ Sayer A. (2007) „Critical Realism and Semiosis" In Joseph, J./ Roberts, M. (eds.) *Realism Discourse and Deconstruction*. London: Routledge, pp. 23-42

Flatschart, E. (2008) *Welche Theorie kapitalistischer Entwicklung? Ein Vergleich neomarxistischer Theorien unter Berücksichtigung des Kritischen Realismus*. Diplomarbeit Universität Wien

Foucault, M. (1974) *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp

Foucault, M. (1976) *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/Main: Suhrkamp

Foucault, M. (1979) *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt/Main:

Suhrkamp
Gruber, A. (2011) „Dekonstruktion und Regression. Der Poststrukturalismus als Masseverwalter von Carl Schmitt und Martin Heidegger“ In A. Gruber/ P. Lenhard (eds.) *Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*. Freiburg: ça-ira, pp. 155-195
Gruber A./ Lenhard P. (2011) *Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*. Freiburg: ça-ira
Gruber A./ Lenhard P. (2011a) „'Deutsche Ideologie': Von Stirner zum Poststrukturalismus. Einleitung“ In A. Gruber/ P. Lenhard (eds.) *Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*. Freiburg: ça-ira, pp. 7-29
Harvey, D. (1990) *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell
Hewera, B. (2011) “Das System ist alles. Der Mensch ist nichts. Die Wirklichkeit ist - wenig”. Jean Amery und der Strukturalismus” In A. Gruber/ P. Lenhard (eds.) *Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*. Freiburg: ça-ira, pp. 65-87
Israel, J. (1979) *Der Begriff Dialektik. Erkenntnistheorie, Sprache und dialektische Gesellschaftswissenschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
Jakobsen, R. (1990) *On Language*. Cambridge: Cambridge University Press
Jameson, F. (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London/ New York: Verso
Kurz, R. (2003) *Die antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus: Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten*. Münster: Unrast-Verlag
Lenhard, P. (2011) „Negativer Universalismus. Giorgio Agamben, Ètienne Balibar und der Zusammenhang von Antirassismus und Israelhaß“ In A. Gruber/ P. Lenhard (eds.) *Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*. Freiburg: ça-ira, pp. 195-220
Ruttner, F. (2011) „Der Mythos des Radikalen. Der Verrat an Aufklärung, Vernunft und Individuum bei Georges Sorel, Georges Bataille, und Michel Foucault“ In A. Gruber/ P. Lenhard (eds.) *Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*. Freiburg: ça-ira, pp. 87-124
De Saussure, F. (2001) *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter
Scheit, G. (2011) „Altern der Musik, Verjüngung des Strukturalismus. Über die Vorgeschichte der Postmoderne“ In A. Gruber/ P. Lenhard (eds.) *Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*. Freiburg: ça-ira, pp. 42-65
Scholz, R. (2000) *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die Metamorphose des Patriarchats*. Bad Honnef: Horlemann-Verlag
Scholz, R. (2009) „Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute“ In *EXIT! Kritik und Krise der Warengesellschaft 6/2009*, pp. 55-101

Scholz, R. (2011) „Das Abstraktionstabu im Feminismus. Wie das Allgemeine des warenproduzierenden Patriarchats vergessen wird“ In *EXIT! Kritik und Krise der Warengesellschaft 8/2011*, pp. 23-45

Karina Korecky

WO DIE LIEBE ZU DEN GESETZEN IM STAATE RUHT

Über den Zusammenhang von Weiblichkeit und Nation

In der feministischen wie in der linken Kritik ist es mittlerweile selbstverständlich, die Natur der Frau wie jene der Nation als gemachte zu begreifen. Die Feststellung, Natur sei eine Konstruktion, ist eng verbunden mit dem Versprechen an diejenigen, die ihre gesellschaftliche Handlungsfähigkeit stets aufs Neue durch die Zurückweisung essentialisierender Begründungen ihres Ausschlusses erringen müssen: Ist etwas gemacht, kann es auch verändert werden. Der Blick auf die Anfänge bürgerlichen Denkens, insbesondere auf die gesellschaftliche Bewegung der Aufklärung, offenbart jedoch, dass diesem Denken wie der gesellschaftlichen Praxis, auf die es sich bezieht, kaum mit dem bloßen Verweis auf die Konstruktion von Natur kritisch gegenüber getreten werden kann. Im Falle der Nation war gerade den französischen Revolutionären von 1789 bewusst, dass gesellschaftliche Natur herzustellen, d. h. aktiv in ihr Recht zu setzen ist. Im Falle der Geschlechterdifferenz lässt sich ebenfalls zeigen, wie es etwa Lieselotte Steinbrügge an der ›Encyclopédie‹ als zentralem Werk der Selbstverständigung der französischen Aufklärung tat,[1] dass die Frau keineswegs als das unhintergehbare Andere oder gar als zu bearbeitender Roh- oder Naturstoff gesetzt wurde. Niemand wusste zwar so recht wie, aber die weibliche Passivität war Produkt einiger Anstrengung und damit gesellschaftliche, zweite Natur. Letztere herzustellen oder sich ergeben zu lassen, ist Programm der bürgerlichen Gesellschaft selbst und ihm kritisch nachzugehen bedeutet »alle Natur, und was immer als solche sich installiert, als Geschichte sehen und alle Geschichte als Natur.«[2] Ein solches Vorgehen kann sich nicht an ein für allemal feststehenden Definitionen von Mensch, Mann, Frau, Nation oder Patriarchat orientieren, sondern zu sprechen wäre, wie Andrea Trumann in ihrem Artikel ›Das bürgerliche Subjekt und sein

[1] Vgl. Lieselotte Steinbrügge, ›Das moralische Geschlecht. Theorien und Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung‹, Stuttgart 1992, S. 32 ff.

[2] Theodor W. Adorno, ›Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit‹, Vorlesungen 1964/65, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, 2006, S. 179.

Anderes‹ festhält, »von der bürgerlichen Subjektstruktur und den für deren Subjekte notwendigen Zwangsidentifizierungen.«[3]

Über den Zusammenhang von Geschlecht und Nation wird hauptsächlich in der feministischen Forschung nachgedacht. Die Soziologin Ruth Seifert beschreibt ihn folgendermaßen: »Wenn Nationen miteinander in Konflikt geraten, wird Gender/Weiblichkeit regelmäßig politisiert und in Beziehung zur politischen Gruppe gesetzt. Typisch für die Konstruktion der Nation ist, wie mittlerweile in einer Vielzahl von Arbeiten belegt, die Imagination von Frauen bzw. Frauenkörpern als Symbol und Zeichen der Gemeinschaft.«[4] Oder um Anette Dietrich, die sich mit der Konstruktion von Rasse und Geschlecht im deutschen Kolonialismus befasst, stellvertretend für viele andere zu zitieren: Die Nation wird »u. a. durch die duale Geschlechterordnung symbolisiert und repräsentiert.«[5] Konträr zu beiden Beschreibungen versucht der vorliegende Beitrag zu zeigen, dass es nicht diese oder jene Situation nationaler Manifestation gibt, in der Weiblichkeit politisiert wird, sondern dass weder staatliches Handeln noch nationale Gefühle ohne Bezugnahme auf Weiblichkeit auskommen, wie es umgekehrt keine Identifikation von Weiblichkeit gibt, die nicht zu Staat und Nation hinführt. Nicht Weiblichkeit, lautet der Einwand, verkörpert, symbolisiert, repräsentiert oder wird mit Nation identifiziert, sondern beide resultieren aus ein und derselben Bewegung. Oder anders formuliert: Der Zusammenhang von Weiblichkeit und Nation ist in einer Form zu fassen, die das Problem der Annahme zweier Strukturkategorien, Diskurse oder Systeme vermeidet, zwischen denen im Nachhinein Verflechtungen oder gegenseitige Abbildungen gesucht werden müssen.

I. Logik des Rechts und Unlogik des Weibes

Die Entstehung der Nation und jene der Geschlechtscharaktere gingen historisch Hand in Hand und sie reproduzieren sich durch die Dialektik der Aufklärung hindurch permanent neu. Auf die Frage, wie die Aufklärung Weiblichkeit bestimmt hat, lautet die Antwort: gar nicht.[6] Denn sie stand einem Gegenstand gegenüber, der zwar beschrieben, aber nicht bestimmt werden konnte, weil er

[3] Andrea Trumann, ›Das bürgerliche Subjekt und sein Anderes‹, in: Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität, Jg. 3 (2004), H. 13.

[4] Ruth Seifert, ›Weibliche Soldaten: Die Grenzen der Nation und die Grenzen des Geschlechts‹, in: Jens-Rainer Ahrens et al. (Hrsg.), ›Frauen im Militär. Empirische Befunde und Perspektive zur Integration von Frauen in die Streitkräfte‹, Wiesbaden 2005, 230–241, S. 233.

[5] Anette Dietrich, ›Weiße Weiblichkeiten. Konstruktion von »Rasse« und Geschlecht im deutschen Kolonialismus‹, Bielefeld 2007, S. 68.

[6] Vgl. JustIn Monday, ›Ideologiekritisches zur Geschichte des Geschlechterverhältnisses in den Kategorien Judith Butlers‹, in: Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität, Jg. 8 (2009), H. 32.

aus den Kategorien des vernünftigen Denkens herausfiel. Gemessen an den allgemeinen Kategorien sowohl der Philosophie wie der Theorie des Staates und der Rechtsgleichheit, waren das Wesen der Frau wie ihre gesellschaftliche Position durch und durch unlogisch. Das war nicht wenigen Aufklärern sowie den Akteuren der Französischen Revolution durchaus bewusst. Vom Beginn der Französischen Revolution an – das zeigen die Texte von Hippel oder Condorcet 1790, von Olympe de Gouges 1791 oder von Mary Wollstonecraft 1792 – konnte gefordert werden, dass sich das Versprechen der Rechtsgleichheit auch auf Frauen auszudehnen hätte. Mehrmals diskutierte die französische Nationalversammlung die Frage des Frauenwahlrechts und lehnte es – gemeinsam mit der Forderung nach Teilnahme von Frauen an der bewaffneten Verteidigung der revolutionären Republik[7] – mit Gründen ab, die *offensichtlich* den deklarierten Menschen- und Bürgerrechten widersprachen. Von der Logik des Rechts her betrachtet, wie bereits Kant in der ›Metaphysik der Sitten‹ darlegte, hätte kein Gesetz den Frauen (wie anderen Unmündigen) prinzipiell den Status der Bürgerinnen verwehren dürfen. Der Aufklärung, das soll hier verdeutlicht werden, war die Unmöglichkeit einer der Vernunft gemäßen Begründung der Geschlechterdifferenz bewusst. Der abhängige und unmündige Status der Frauen stellte sich als eine Art Gewissheit dar, die sich der reflexiven Behandlung durch die aufklärerische Philosophie entzog. Mit anderen Worten: Weiblichkeit war nicht auf den Begriff zu bringen, weil sie nicht verallgemeinerbar war – sie ist eine Behauptung, die sich nicht durchführen lässt. Das Verhältnis des nicht-verallgemeinerbaren Weiblichen zum Allgemeinen beschreibt, vom Politischen her gedacht, die Rede Jean-Jacques Rousseaus über die Frauen, die jene *l'amour des loix dans l'Etat* verbreiten.

Diese Wendung Rousseaus stammt aus der Widmung seines ›Discours sur l'inégalité‹ von 1755. Gegenstand des Diskurses ist das Fundament bürgerlichen Denkens über den Staat: Wie ist Recht möglich? Recht, so Rousseau, kommt nicht von Stärke. Zwischen physischer (Alter oder etwa Gesundheit) und gesellschaftlicher (Reichtum, Macht) Ungleichheit bestehe keine »essentielle Verbindung« und wer eine solche annähme, führe ein Gespräch »unter Sklaven«, wenn »ihnen ihre Herren zuhören.«[8] Auch für das Geschlechterverhältnis galt: Aus der Physis lässt sich kein gesellschaftlicher Status ableiten. Keiner der Philosophen der Aufklärung versuchte aus körperlicher Überlegenheit des Mannes seine Herrschaft über das Weib zu begründen, denn die Rede von der Schwäche der Frauen meinte nicht mangelnde Muskelkraft, sondern eine Eigenschaft ihres Geistes. Der Körper wird erst mit dem Aufblühen der Biologie im 19. Jahrhundert, der Wissenschaft vom menschlichen Leben, zum

[7] Zu den genannten Debatten siehe etwa Viktoria Schmidt-Linsenhoff et al. (Hrsg.), ›Sklavin oder Bürgerin? Französische Revolution und Neue Weiblichkeit 1760-1830‹, Marburg 1989.

[8] Jean-Jacques Rousseau, ›Diskurs über die Ungleichheit‹, Kritische Ausgabe von Heinrich Meier, Paderborn 2008, S. 69.

systematischen Referenzpunkt der Geschlechterdifferenz, aber in der Aufklärung war sich der Geist noch stärker selbst bewusst. Nicht aus physischer Stärke wird Macht gewonnen, sondern aus einer »Art Konvention«,[9] aus gesellschaftlicher Einrichtung. Es geht im ›Discours sur l'inégalité‹ darum, »im Fortschritt der Dinge den Augenblick zu bezeichnen, in dem das Recht die Stelle der Gewalt einnahm und die Natur somit dem Gesetz unterworfen wurde.«[10] Denn herrschen soll allein das Gesetz, die persönlich-direkte Gewalt ablösend. Auch im Ersten Buch des ›Contrat Social‹ wiederholte Rousseau, dass auf dem »natürlichen Vermögen« der Stärke keine Macht gründen kann, denn: »Der Stärkere ist nie stark genug, immer Herr zu sein, wenn er nicht seine Stärke in Recht und den Gehorsam in Pflicht überführt.«[11] Stärke, legt die Formulierung nahe, sei nicht das ganz Andere des Rechts, sie soll in Recht überführt werden. In diesem Vorgang muss jedoch das Recht von seiner Vorgängerin, der Stärke, gelöst werden. Bliebe nämlich die Begründung des Rechts die Stärke, wäre es kein Recht, weder dauerhaft noch einsichtig. Einsicht in die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit des Gehorsams gegenüber dem Gesetz ist die Pflicht – der internalisierte Zwang. Nicht die Natur schafft hier Herrschaft, sondern die Gesellschaft: »Da kein Mensch von Natur aus Herrschaft über seinesgleichen ausübt und da Stärke kein Recht erzeugt, bleiben also die Vereinbarungen als Grundlage jeder rechtmäßigen Herrschaft unter Menschen.«[12] Das ist auch auf das Geschlechterverhältnis zu übertragen, denn es war Rousseau und den Aufklärern durchaus ernst mit der Forderung nach abstrakter Herrschaft und der Gleichheit all dessen, was Menschenantlitz trägt. Gerade deshalb sieht die Geschlechterdifferenz so unlogisch aus, deshalb konnten die ersten Frauenrechtlerinnen das Gleichheitsversprechen der bürgerlichen Gesellschaft für sich in Anspruch nehmen.

Die Vereinbarung als Grundlage der Herrschaft des Rechts ist jener Akt, welcher der berühmten Schrift Rousseaus ihren Namen verlieh: der *Contrat social*. Das »grundlegende Problem, dessen Lösung der Gesellschaftsvertrag darstellt«,[13] war für Rousseau die Frage der Vereinigung aller mit allen bei absoluter Freiheit aller Einzelnen. Die Bestimmungen des Vertrages »lassen sich bei richtigem Verständnis sämtlich auf eine einzige zurückführen, nämlich die völlige Entäußerung jedes Mitglieds mit allen seinen Rechten an das Gemeinwesen als Ganzes.«[14] Der Unterschied zur Unterwerfung unter einen einzelnen Herrscher – die den Verlust der Freiheit zur Folge hätte – besteht darin, dass jeder sich jedem gibt und damit niemandem.[15] Geschaffen wird so ein »gemeinschaftliches Ich«:

[9] Ebenda, S. 67.
[10] Ebenda, S. 69.
[11] Jean-Jacques Rousseau, ›Gesellschaftsvertrag‹, Stuttgart 2003, S. 9.
[12] Ebenda, S. 12.
[13] Ebenda, S. 17.
[14] Ebenda.
[15] Vgl. ebenda, S. 18.

»Dieser Akt des Zusammenschlusses schafft augenblicklich anstelle der Einzelpersonen jedes Vertragspartners eine sittliche Gesamtkörperschaft, die aus ebenso vielen Gliedern besteht, wie die Versammlung Stimmen hat, und die durch ebendiesen Akt ihre Einheit, ihr gemeinschaftliches Ich, ihr Leben und ihren Willen erhält. Diese öffentliche Person, die so aus dem Zusammenschluß aller zustande kommt, trug früher den Namen Polis, heute trägt sie den der Republik oder der staatlichen Körperschaft, die von ihren Gliedern Staat genannt wird, wenn sie passiv, Souverän wenn sie aktiv ist, und Macht im Vergleich mit ihresgleichen.«[16]

Die Rousseausche Vorstellung vom politischen Körper ist ähnlich jener des Hobbes'schen Leviathans keine organische – eher die einer Maschine, deren Rädchen eines ins andere greifen. Sie kann »wie der menschliche Körper«[17] sterben, jedoch war Rousseau die Grenze dieser Metapher bewusst: »Die Verfassung des Menschen ist ein Werk der Natur, die des Staates ein Werk der Kunst.«[18] Den politischen Körper dachte Rousseau als grundsätzlich auch wieder auflösbar (weswegen er sich seinerseits nicht binden darf, etwa an ›Grundgesetze‹ oder ähnliches), sein Wesen ist keine blinde Naturkraft, sondern Geistiges: der Gemeinwille, die *volonté générale*. Der Gemeinwille ist Eigenschaft des politischen Ganzen, das politische Ganze ist Produkt nicht nur einer neuen Beziehung der Menschen untereinander, sondern auch zu sich selbst. Denn was passiert mit den Einzelnen bei völliger Entäußerung an das Gemeinwesen? Sie werden jeweils ihr eigener Knecht, demnach zu Freien, gespalten in Staatsbürger und Einzelwesen, in solche mit Pflichten und Neigungen, Vernunft und Begehren. Die nicht einmal getroffene, sondern permanent zu wiederholende Verpflichtung auf das Gemeinwesen erzeugt »eine sehr bemerkenswerte Veränderung«, wie Rousseau formulierte: »Erst jetzt, wo die Stimme der Pflicht an die Stelle des körperlichen Triebs und das Recht an die des Begehrens tritt, sieht sich der Mensch gezwungen, der bislang nur sich selbst im Auge hatte, nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu befragen, bevor er seinen Neigungen Gehör schenkt.«[19] Die solcherart die Pflicht befragenden Einzelnen bilden wie der Gesamtkörper, das gemeinschaftliche Ich, einen Willen aus als ein »Vermögen«, wie es bei Kant heißt, »der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen.«[20]

Hier, lässt sich fürs erste sagen, liegt die Geschlechterdifferenz. »Ob ein Monarch über Männer oder Frauen regiert, kann ihm ziemlich gleichgültig sein, solange man ihm gehorcht, in einer Republik jedoch braucht man Männer«, schrieb

[16] Ebenda, S. 18 f.
[17] Ebenda, S. 96.
[18] Ebenda, S. 97.
[19] Ebenda, S. 22.
[20] Immanuel Kant, ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹, Werkausgabe Bd. VII, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, 1974, S. 59.

Rousseau in seinem ›Brief an d'Alembert‹[21] und meinte damit: In einer Republik braucht man solche, die fähig sind, einen Gesellschaftsvertrag abzuschließen, die über sich selbst gebieten, d. h. in der Lage sind, sich selbst gewisser Gesetze gemäß zum Handeln zu bestimmen. Die Fähigkeit, sich selbst zum Handeln zu bestimmen, ist das Vermögen, das den Frauen abgesprochen wurde. Nicht aus körperlicher Schwäche, nicht aus sonstigen körperlichen Merkmalen, sondern aufgrund mangelnder Subjektivität begründet sich ihre Weiblichkeit. Aber, könnte hier eingewendet werden, Weiblichkeit stand doch immer schon für Natur, die sogenannte Gebärfähigkeit der Frauen war doch immer die Rechtfertigung für die Verweigerung gleichberechtigter gesellschaftlicher Teilhabe. Sofern sich ›immer schon‹ auf die bürgerliche Gesellschaft bezieht ist das zutreffend, aber ›Natur‹ heißt dieser Gesellschaft erst seit kurzem ›Gebärmutter‹ oder ›XX‹ und ›frei geboren‹ hieß noch nie ›mit Penis geboren‹. Jene Natur, für die Weiblichkeit steht, hat eine Geschichte und zwar nicht ihre eigene, sondern die der Gesellschaft, die sich ihre Natur schafft. Eine Gesellschaft, deren Natur mechanisch verstanden wird, ist eine andere Gesellschaft als jene, deren Natur ›das Gen‹ heißt. Im Denken der Aufklärung meinte ›Natur des Menschen‹ oder ›frei geboren‹ nicht eine keimhafte Anlage des Körpers. Bei Kant heißt Natur des Menschen »der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht.«[22] Hier wird explizit nicht von einer biologisch verstandenen Disposition zur Freiheit ausgegangen, denn Freiheit kann sich nicht auf etwas anderes als sich selbst beziehen – sie wäre sonst keine mehr:

> *»Denn wenn dieser Grund ihrer Annehmung [moralischer Maximen – K. K.] zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloßer Naturtrieb wäre: so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmungen durch Natursachen zurückgeführt werden können: welches ihr aber widerspricht. Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder, er ist von Natur böse: so bedeutet dieses nur soviel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.«*[23]

Natur bedeutete demnach nicht nur die Prädestination zur Freiheit, sondern ebenso den Gebrauch von Freiheit. Wer nicht dem Begriff vom allgemeinen Menschen entsprach, der oder die war nicht Natur, sondern der Gebrauch

[21] Jean-Jacques Rousseau, ›Brief an d'Alembert über das Schauspiel‹, in: Ders., ›Schriften‹, hrsg. von Henning Ritter, Bd. I, München und Wien 1978, S. 348.
[22] Immanuel Kant, ›Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Darmstadt 1963, S. 667.
[23] Ebenda, S. 667 f.

gesellschaftlicher Natur *fehlte* ihm oder ihr. Weiblichkeit war insofern nicht etwas, das ›für Natur steht‹, sondern kam nicht – wie auch alles, was der Aufklärung als ›wild‹ und unzivilisiert galt – über das hinaus, was *vor aller Tat* liegt. Frauen wurde die Fähigkeit abgesprochen, ihre natürliche Freiheit als menschliche Wesen – soweit waren sie in die Gesellschaft eingeschlossen – auch zu gebrauchen. Weder schlicht dumm gehalten, noch aus dem Geltungsbereich der bürgerlichen Gesetze ausgeschlossen, blieb ihre Bildung dennoch folgenlos, weil es ihnen an der Intention zur Handlung, zur Anwendung und Gestaltung von Wissen und Gesetz zu mangeln hatte. Bedrohlich waren Frauen insofern, als ihre Handlungsunfähigkeit, ihr Frau-Werden auch misslingen konnte. Weiblichkeit bedeutet nicht im organischen Sinne Natur, sondern deswegen Natur, weil sie dem unerforschlichen ersten Grund verhaftet bleibt.

II. Liebe dich selbst

Im bürgerlichen Mann hingegen vereinigten sich die Bestimmung zur Freiheit und deren Gebrauch zum Willen. Er versteht nicht nur das Gesetz – ob jenes der Natur oder des Staates bleibt sich hier gleich –, er kann es auch anwenden. Was die männlichen Einzelnen sich *vor aller in die Sinne fallenden Tat* zur Voraussetzung nehmen, ist das, was die bürgerliche Gesellschaft immer meint, wenn sie Natur sagt: Sie meint ihre eigene; jene, die ihr unerforschlich ist, sie meint Blind-Gesellschaftliches – Gewalt, die mit der Wandlung von persönlicher in abstrakte Herrschaft keineswegs verschwunden, sondern zum Geheimnis der Gesellschaft geworden ist. Über das Geheimnis, den unerforschlichen ersten Grund, lässt sich nicht in den Kategorien der Vernunft verhandeln – das Geschlechterverhältnis ist Gegenstand in der Poesie, in der Literatur, aber systematisch nicht in der Wissenschaft. »Die Literatur ist der Ort, an dem die Geschichte zwischen Mann und Frau erzählt, beschrieben, dargestellt und gedacht wird«, wie Geneviève Fraisse bemerkte.[24] Das hat seinen Grund darin, dass das mit sich selbst identisch sein sollende Individuum, der Mann, sich nicht im Medium der Vernunft auf die Voraussetzung seiner Identität beziehen kann, sonst wäre es weder vernünftig noch identisch. Liebe, nicht Logik überwindet diesen Graben. *Worauf* es sich bezieht ist weder das Andere noch ein Außen, denn die bürgerliche Gesellschaft kennt kein Außen: Was danach aussieht, hat seine Form von ihr selbst bekommen. Hierzu hat das (männliche) Individuum kein funktionales Verhältnis und auch kein logisches:[25] Von Argumenten hat sich das Geschlechterverhältnis noch nie

[24] Geneviève Fraisse, ›Der Scharfsinn der Philosophen‹, in: Dies., ›Geschlecht und Moderne. Archäologie der Gleichberechtigung‹, Frankfurt am Main, 1995, S. 61.

[25] Vgl. Roswitha Scholz, die zeigt, dass zwischen Wert und Abspaltung »kein logisch-immanentes ‚Ableitungsverhältnis'« besteht. Roswitha Scholz, ›Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische The-

beeindrucken lassen, das sich durch alle Frauenbewegung und die im wesentlichen durchgesetzte rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau hartnäckig erhält. Die Liebe zum notwendigen Zwang vermittelt die Weiblichkeit. Liebe zu einem weiblichen Wesen wird so Liebe zum unhintergehbaren Allgemeinen, Gesetzten. An der Schaffung der Gesetze im Staat, am Akt, an der Handlung waren Frauen nicht beteiligt, aber in ihren Händen ruht »die Liebe zu den Gesetzen im Staat.« »Seid also immer das, was Ihr seid«, rief Rousseau in der Widmung des ›Discours sur l'inégalité‹ den Genferinnen zu, »die keuschen Hüterinnen der Sitten und die süßen Bande des Friedens.«[26] Der Ort der Liebe zwischen den Individuen ist auch der Ort der »eigentliche[n] Verfaßtheit des Staates« und damit meinte Rousseau im ›Contrat social‹ jene Art des Gesetzes, »die wichtigste von allen, die weder auf Marmor noch auf Erz, sondern in die Herzen der Bürger geschrieben wird.«[27] Auch Hegel sprach in der ›Phänomenologie‹ vom »Gesetz des Herzens«[28] und wie bei Rousseau war damit das Sittengesetz aufgerufen und die Sitten als das, was den Menschen zum Menschen macht von ihm selbst aus gedacht, d. h. was er an sich und gleichzeitig zu befolgen hat, um zum Menschen und Staatsbürger zu werden.

Über die ersten zwei Jahre der Französischen Revolution schrieb ihr berühmter Historiker Jules Michelet 1854: »Der Unterschied der alten Zeit zur neuen läßt sich in einem Wort zusammenfassen: *man liebte*. Interesse, Ehrgeiz, die ewigen Leidenschaften des Menschen waren mit im Spiel wie heute, aber der stärkste Anteil fiel der Liebe zu. Die Liebe in jedem Sinne, als Liebe zur Idee, Liebe zur Frau, Liebe zum Vaterland und zur Menschheit.«[29] Dabei geht es um Liebe, die gesäubert ist von den potenziell zerstörerischen Gewalten der Leidenschaft, die in der Erziehung zum Menschen nicht schlicht unterdrückt, sondern in Dienst genommen werden sollen. In der Erziehung des Zöglings Émile, Rousseaus idealtypischer Entwurf aufgeklärter Pädagogik, sind die Leidenschaften der Motor zur Ausbildung von Moral und Tugend. In ›Émile ou De l'éducation‹, heute noch Standardwerk der pädagogischen Wissenschaft, forderte Rousseau die Erzieher explizit dazu auf, sich der körperlichen Leidenschaften des pubertierenden Jünglings zu bedienen, um ihn zu lenken und vor allem ihn lieben zu lehren, da die Liebe »Regel und Zügel«[30] des Triebes sei. Hat der Zögling gelernt, eine Frau zu lieben, kann er die politische Welt kennenlernen und diese Reihenfolge ist bei Rousseau kein Zufall: Die geschlechtliche Liebe soll sich erweitern zur und ist Grundlage der Liebe zum Vaterland.

orien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats‹, verb. Neuauflage, Bad Honnef 2011, 21.

[26] Jean-Jacques Rousseau, ›Diskurs über die Ungleichheit‹, Kritische Ausgabe von Heinrich Meier, Paderborn 2008, S. 39.

[27] Jean-Jacques Rousseau, ›Gesellschaftsvertrag‹, Stuttgart 2003, S. 60.

[28] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ›Phänomenologie des Geistes‹, Werke III, Frankfurt am Main, 1986, S. 328.

[29] Jules Michelet, ›Die Frauen der Revolution‹, Frankfurt am Main, 1984, S. 22.

[30] Jean-Jacques Rousseau, ›Emile oder Über die Erziehung‹, Stuttgart 2004, S. 445.

Das war keine außergewöhnliche Ansicht, wie etwa die 1771 erschienene Schrift ›Ueber die Liebe des Vaterlandes‹ des am Wiener Hof wirkenden Joseph von Sonnenfels zeigt, der feststellte: »Die Beförderung der Ehe vergrößert die Zahl der Patrioten.«[31] Der Satz verwundert nicht, galt doch erst der Familienvater als zuverlässiger Staatsbürger. Der bürgerliche Mann hat nicht die Sicherheit einer einmal errichteten Stimme der Pflicht, denn das Befragen der Vernunft vor den Neigungen, die Selbstdisziplin des handlungsfähigen Subjekts, muss immer wieder stattfinden und droht insofern auch stets zu scheitern. Die Autonomie des Bürgers ist prekär und das Bewusstsein ihrer Brüchigkeit ein »unglückliches«[32]. Die Liebe ist mit Hegel jener Modus, in dem sich das identische Ich des Bürgers nicht schmerzhaft zerrissen erfährt. »Das erste Moment in der Liebe ist, daß ich keine selbständige Person für mich sein will und daß, wenn ich dies wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle.«[33] Nicht nur Linderung versprechend bildet sie gleichzeitig die Verknüpfung der vereinzelten Einzelnen, die sich in der Liebe als Besondere wahrnehmen und gleichzeitig als Abstrakt-Gleiche bestätigen: »Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer anderen Person gewinne, daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht.«[34] Die Liebe ist somit »der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann indem es nichts Härteres gibt als diese Punktualität des Selbstbewußtseins, die negiert wird und die ich doch affirmativ haben soll«,[35] so Hegel in seiner ›Rechtsphilosophie‹ weiter. Das bürgerliche Subjekt soll sich, egal wie gespalten, auch wollen und Liebe – insbesondere in ihrer zur sittlichen Einrichtung verfestigten Form der Ehe – ist das Medium der Anpassung, der Ort an dem Unterwerfung lustvoll geschieht. Sie lässt die Notwendigkeit als Wunsch erscheinen.

III. Die partikulare Natur der Nation

Wie die Weiblichkeit gehört auch das Vaterland, die Nation, dem Bereich emotionaler Gewissheit an. Beides ist Gewusstes, aber im bürgerlichen Denken nicht Befragtes.[36] Damit ist nach der Seite der Weiblichkeit das erwähnte Wissen

[31] Joseph von Sonnenfels, ›Ueber die Liebe des Vaterlandes‹, Wien 1771, S. 101. Ähnliches beobachtete auch George L. Mosse bei Christian Garve, dem deutschen Übersetzer von Adam Smith's ›Wohlstand der Nationen‹: »Die Vaterlandsliebe, so notierte er [Garve – K. K.] 1795, müsse Gemütsregungen entspringen, die der Liebe innerhalb der Familie und unter Freunden ähnlich seien.« (Ders., ›Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen‹, München und Wien 1985, S. 89.)

[32] Hegel, ›Phänomenologie des Geistes‹, a. a. O., S. 163.

[33] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ›Grundlinien der Philosophie des Rechts‹, Werke VII, Frankfurt am Main, 1986, S. 308.

[34] Ebenda.

[35] Ebenda.

[36] Nation – von Natio, der Göttin der Geburt – hat begrifflich stets Abstammung bzw. Zugehörigkeit bezeichnet, jedoch war deren Bedeutung eine andere, als jene, die das Wort mit der Entstehung

von Aufklärern wie Revolutionären um die Unlogik des Geschlechterverhältnisses gemeint. Das war auch ein Wissen darum, was die Gesellschaft den Frauen antat, indem sie sie zu Frauen machte. In der ›Phänomenologie‹ sprach Hegel diesbezüglich von »Schuld« und »Verbrechen«,[37] im ›Väterlichen Rat für meine Tochter‹ der deutsche Pädagoge Campe 1789 von der »drückenden Abhängigkeit«[38], die das Mädchen von der Erfüllung der weiblichen Pflicht zu erwarten hat.

Nach der Seite der Nation bedeutet emotionale Gewissheit, dass sie im Unterschied zum Staat, der in den Vertragstheorien mit einem hypothetischen Gründungsakt gedacht war, nicht definiert, abgeleitet und bewiesen werden kann, sondern einem Gefühl entspringt. Gegenüber der Nation war es gleichfalls immer schon möglich einzuwenden, dass sie nicht logisch, die Zugehörigkeit zu ihr nicht eindeutig festlegbar und ihre Grenzen unbestimmbar seien. Bereits Daniel Defoe konnte in seiner 1701 veröffentlichten Satire ›The true-born Englishman‹ gegen den englischen Nationalismus einwenden, dass dessen Misstrauen gegen Fremde auf irrationalen Hirngespinsten beruhe[39] Geschrieben gegen »these sort of people who call themselves true-born«[40] hat Defoes ironisches Gedicht den überlegenen Tonfall derjenigen, die mit den Mitteln der Logik spielend in der Lage sind nachzuweisen, dass jede Nation eine Promenadenmischung sei: »To elder Britains's youthful days retire, / And then for trueborn Englishman inquire, / Britannia freely will disown the name, / And hardly knows herself from whence they came;«[41] Britannia weiß nicht, woher sie kommt, sie ist nicht herleitbar, ein Nichts, auf das sich zu berufen dem vernünftigen Denken absurd vorkommen muss.

der bürgerlichen Gesellschaft gewann. Es fand in der frühen Neuzeit häufiger Gebrauch, »sei es als Synonym für ›gens‹ und ›populus‹, sei es in der Gleichsetzung mit ›kingdomes and all civil societies‹.« (Ulrich Dierse und Helmut Rath, ›Nation, Nationalismus, Nationalität‹, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer [Hg.], ›Historisches Wörterbuch der Philosophie‹, Bd. 6, Basel 1984, S. 408.) Aber erst mit dem Beginn der Verwandlung von Untertanen in Staatsbürger, entwickelte sich auch die Nation im heutigen Verständnis. Sie entstand, »als im 17. Jahrhundert in England die Rechte der Nation gegen das absolute Königtum reklamiert [wurden] und im 18. Jahrhundert in Frankreich an den König appelliert [wurde], als ›Chef d'une Nation‹ das Wohl dieser Nation zu befördern und die ›intérêts de la Nation‹ wahrzunehmen« (ebenda).

[37] Hegel, ›Phänomenologie des Geistes‹, a. a. O., S. 347.

[38] Joachim Heinrich Campe, ›Väterlicher Rat für meine Tochter. Ein Gegenstück zum Theophron; der erwachsneren weiblichen Jugend gewidmet. Vorbericht‹, in: Sigrid Lange, Sigrid (Hrsg.): ›Ob die Weiber Menschen sind. Geschlechterdebatten um 1800‹, Leipzig 1992, 24–37, S. 28.

[39] So heißt es in der Einleitung zur Ausgabe De Foe's works, Vol. 5 von Sir Walter Scott: »Daniel Defoe, incensed at the cry against foreigners, which the opponents of King William excited against his Dutch favourites and guards, composed the following Satire in their defence. It was written especially in answer to Tutchin's ›Foreigner‹, an abusive poem.« (Walter Scott, ›Preface and Notes to De Foe's Works‹, in: Daniel Defoe, ›De Foe's works. Vol. 5: History of the plague in London, 1665. To which is added the Great Fire of London, 1666. The Storm, 1703: with the essay in verse. The trueborn Englishman, a satire‹, London 1911, S. 424.)

[40] Ebenda, S. 426.

[41] Ebenda, S. 433.

Diese bereits im 17. Jahrhundert geführte Kritik am Nationalstolz, an der richtigen Herkunft, hat die Nation aber noch nie beeindruckt. »Das Vergessen – ich möchte fast sagen: der historische Irrtum – spielt bei der Erschaffung einer Nation eine wesentliche Rolle«, sagte Ernest Renan in seinem vielzitierten Vortrag ›Was ist eine Nation?‹ an der Sorbonne im März 1882.[42] Dieselbe Beobachtung beschrieb Benedict Anderson im deutschen Vorwort seines Buches über die Entstehung der Nation. Er drückte dort sein Erstaunen darüber aus, wie schnell sein Untersuchungsgegenstand Indonesien zur Nation wurde: »Ein grundlegender Bewußtseinswandel hatte während einer Generation stattgefunden, *doch erinnerte sich niemand daran* – ›Indonesien‹ hatte es schon immer gegeben.«[43] Jenen, die sie stellen, ist die nationale Frage unbegründbar gegeben, als solche außer Streit gestellt. Die Nation gilt als Ursprung, der keine Vorgeschichte haben kann, er wäre sonst kein Ursprung mehr. Mit anderen Worten: Für die Kritik der Nation ist es wenig erfolgsversprechend, darauf hinzuweisen, dass sie irrational ist, denn dies gehört zu ihrem Wesen. Genausowenig ist mit der Feststellung zu gewinnen, dass Nationalgeschichte stets lügt. Der kritisch-erklärend intendierte Satz *Die Nation ist ein Mythos*, ist eine Tautologie. Interessanter ist die Frage danach, wie die Lüge entsteht und warum sie geglaubt wird.

Als der Abbé Sieyes in seinem berühmten Pamphlet ›Was ist der Dritte Stand?‹ im Revolutionsjahr auf die Frage, was eine Nation sei, antwortete sie wäre »eine Körperschaft von Gesellschaftern [corps des associés], die unter einem *gemeinschaftlichen* Gesetz leben und durch dieselbe *gesetzgebende Versammlung* repräsentiert«[44] werde, war das nur eine scheinbar bündig-funktionale Definition. Die Assoziierten kommen zu ihrer Assoziation unter dem Gesetz, indem sie ihren Willen zum Gesetz ausdrücken. Der Dritte Stand, der bekanntlich Alles umfasst, ist *vor* dem Staat als seiner politischen Verfassung gedacht: »Ist die Nation doch zuerst da, ist sie doch der Ursprung von allem. Ihr Wille ist immer gesetzlich, denn er ist das Gesetz selbst. Vor und unter ihr gibt es nur das *Naturrecht*.«[45] Dieser Wille befindet sich »im Naturzustand« und braucht zu seiner Entfaltung »nur die *natürlichen* Merkmale eines Willens«[46], wie Sieyes ausführte. Der Wille meint nicht nur das Denkgesetz, sondern auch die Intention zur Handlung gemäß dem Denkgesetz. Der spontane Impuls, welcher dem Denkgesetz seine unmittelbar einsichtige Evidenz verleiht, ist

[42] Ernest Renan, ›Was ist eine Nation?‹, in: Ders., ›Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften‹, Wien und Bozen 1995, S. 45.
[43] Benedict Anderson, ›Die Erfindung der Nation: zur Karriere eines folgenreichen Konzepts‹, Berlin 1998, S. 10.
[44] Emmanuel Joseph Sieyes, ›Was ist der Dritte Stand?‹ in: Ders., ›Politische Schriften 1788-1790‹, übersetzt und hrsg. von Eberhard Schmitt und Rolf Reichardt, München und Wien 1981, S. 124.
[45] Ebenda, S. 124 f.
[46] Ebenda, S. 168 f.

es, der dem Reich des Natürlichen angehört; er ist der Ursprung. Ein solcher Ursprung muss immer als gesellschaftlicher begriffen werden. An Kant, lehrte Adorno in seinen Vorlesungen ›Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit‹, lässt sich zeigen, dass das Spontane am Willen nicht nur denkendes Verhalten meint, sondern »auch ein Unwillkürliches: zugleich etwas, was geschieht, ohne daß ich mir selber darüber klar bin.«[47] Spontanes Verhalten bezeichnet auch im alltagssprachlichen Gebrauch des Wortes weniger eigene (Denk-)Leistung, als etwas, das im Individuum denkt: Ein Impuls, der »somatisch und geistig in eins«[48] ist und als solcher »blinde Natur sowenig wie bloß unterdrückte«[49] darstellt. Es handelt sich um gesellschaftliche Natur, die Movens der Willensäußerung ist, als solche unmittelbar an den Einzelnen haftend und sie konstituierend, denn der Wille hat »sein Modell an der äußeren Welt und an dem Verhältnis zu äußeren Welt.«[50] Das Wesen des solcherart Natürlichen hängt an der Reproduktion der Gesellschaft, der Arbeit als gesellschaftsförmiger Aneignung von Natur. Sieyes und mit ihm die Französische Revolution begriffen die Nation als produktiven Arbeitskörper, die sich von den wenigen, für das Gemeinwesen Unnützen befreien solle. Dazu gehörten die Adligen als unproduktive Müßiggänger, auf die, funktionslos für die Gesellschaft der Arbeitenden oder zumindest sich produktiv wähnenden, die Guillotine wartete. Ihnen gegenüber wurde das Naturrecht in Stellung gebracht; die ihre Fesseln abwerfende bürgerliche Gesellschaft berief sich als immer schon gewesene, als Höhe- und Endpunkt der Geschichte, auf den zitierten unerforschlichen ersten Grund, gesellschaftliche Natur. Hätte die Nation »um eine Nation zu werden, eine *positive* Existenzform abwarten müssen, wäre sie nie eine geworden. Alleine nach *natürlichem Recht* bildet sich die Nation.«[51] Im Unterschied zum bürgerlichen Staat, den der Abbé Sieyes mit anderen Revolutionären sich anschickte zu gründen, ist die Nation eine qua Naturrecht begründete Annahme – die Nation wartete immer schon auf ihre Verwirklichung, der Gesellschaftsvertrag muss zumindest im Denken als Akt der Gründung angenommen werden.

Hieran zeigt sich im übrigen ein Unterschied des französischen zum deutschen Denken über die Nation, oder allgemeiner jener zwischen einem revolutionär zur Macht drängenden Bürgertum zu einem solchen, das dazu nicht in der Lage war. Die Nation als Quelle eines allgemeinen Gesetzes, das dem mehr und mehr als partikular begriffenen Willen der Person des Königs oder den ständischen Interessen der Adeligen widerspricht, beinhaltet die Möglichkeit ihr qua politischer Überzeugung quer über die existierenden

[47] Adorno, ›Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit‹, a. a. O., S. 297.
[48] Ebenda, S. 326.
[49] Ebenda, S. 327.
[50] Ebenda, S. 265.
[51] Emmanuel Joseph Sieyes, ›Was ist der Dritte Stand?‹, a. a. O., S. 151.

traditionellen Staatsgrenzen hinweg anzugehören.[52] Tatsächlich legten einige Momente der Französischen Revolution, etwa die Verbrüderungsfeste der patriotisch Gesinnten aller Länder, die Perspektive auf ein Weltbürgertum frei. Nation konnte als die Gesamtheit der Freiheitsliebenden angesehen werden, *patrie* war das Land, das sie bewohnten.

Die Deutschen reagierten auf eine Entwicklung, die nicht ihre eigene sein wird, in zweierlei Hinsicht: Entweder sie bejubelten den allgemeinen Charakter der Nation in überschwänglichem Kosmopolitismus, der wie jener Kants in seinem ›Ewigen Frieden‹ die partikulare Verfassung der realen Nation und das gewaltförmige Verhältnis eines Naturzustandes zwischen den Staaten ignorierte. Oder ihnen kam durch die Französische Revolution und insbesondere die Napoleonischen Kriege zu Bewusstsein, wie sehr sie selber ***keine*** Nation sind. Um eine der zahllosen Schriften, die dies belegen, heranzuziehen, sei der anonyme Rezensent der 1795 ebenso ohne Nennung des Autors erschienenen Schrift ›Ueber den Verfall der Vaterlandsliebe in Deutschland‹ zitiert. Man könne, darin war er sich offenkundig mit dem Verfasser einig, den Patriotismus, dessen Mangel sich gerade im Kriege mit Frankreich so offen zeigen würde, nicht durch Maßnahmen welcher Art auch immer *erzeugen*. Als Herzensangelegenheit könne man die so sehnlichst gewünschte Vaterlandsliebe nur als vorhanden annehmen, weswegen es nicht um ihre Schaffung gehen könne, sondern nur um ihre Beförderung, die im »Hinwegräumen der Hindernisse [besteht], welche der Entwicklung und Bildung des Patriotismus in Deutschland im Wege stehen.«[53] Dass sich der Verfasser die Herstellung der Nation nur als eine Art Zusammentun höherer und niederer Stände in gemeinsam geteiltem Patriotismus vorstellen kann – ein Vorschlag, den die spätere deutsche Geschichte als einen zur Bildung einer (Volks-)Gemeinschaft betrachten lässt –, zeigt, wie sehr die revolutionäre Tat der Franzosen sich unter deutschen Bedingungen als undurchführbar darstellte. Seiner Verwirklichung im Wege stehend sahen Verfasser wie Rezensent wiederum die Französische Revolution, deren Beispiel Misstrauen zwischen den eigentlich zur Vereinigung bestimmten höheren und niederen Ständen gesät habe, weswegen der deutsche Weg zum Vaterland nur durch strikte Absenz von jeglicher revolutionärer Aktivität zu gehen sei: »Und es würde nicht also seyn, wenn alle den unseligen Gedanken, daß in Deutschland eine Revolution möglich sey, fahren ließen, und den ächten Patriotismus wieder zu wecken suchten.«[54]

[52] »Aus weltbürgerlicher Sicht gaben die nationalen Besonderheiten keinerlei Anlaß zu patriotischen Gefühlen«, so Fehrenbach über den allgemeinen Charakter der aufklärerischen, vorrevolutionären französischen Nation. (Elisabeth Fehrenbach, ›Nation‹, in: Rolf Reichardt und Eberhard Schmitt [Hg.], ›Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820‹, Heft 7, München 1986, S. 81.)

[53] [Anonym], ›Rezension. Ueber den Verfall der Vaterlandsliebe in Deutschland‹, erschienen 1795 in Nürnberg bey Ernst Christoph Grattenauer, in: Neue allgemeine deutsche Bibliothek. 1793-1806. 1796, Bd. 27, S. 195.

[54] Ebenda, S. 198.

Diese mangelnde Orientierung auf die bürgerlich-revolutionäre Tat oder die Handlung als politisch-gesellschaftliche spiegelt sich im deutschen Denken über Staat und Nation. Der Tendenz nach fällt das Natürlich-stets-Gewesene der Nation mit dem Staat zusammen und das begründet die spezifisch deutsche Bedeutung des Begriffs *Volk*.[55] Der Romantiker Adam Müller machte 1809 in seinen Vorlesungen ›Die Elemente der Staatskunst‹ keinen Unterschied mehr zwischen Staat und Nation, Mensch und Natur: »Der Staat ruhet ganz in sich; unabhängig von menschlicher Willkür und Erfindung, kommt er unmittelbar und zugleich mit dem Menschen eben daher, woher der Mensch kommt: aus der ***Natur***: – aus Gott, sagten die Alten.«[56] Müller gilt als Vordenker einer später so bezeichneten organischen Staatstheorie,[57] die – und auf jene Differenz kommt es hier an – im Unterschied zu Rousseau, der einen hypothetischen Anfang des Staates dachte, den Staat als Nicht-Gemachtes begriff. Auf die Kategorie des Willens nahm, obwohl sonst Rousseaus Denken ablehnend, der Liberale Julius Fröbel schließlich vor dem Hintergrund des dann doch aufbegehrenden deutschen Bürgertums um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit der folgenden schönen Tautologie Bezug: »Eine Nation ist eine Menschenmenge, die eine Nation sein will.« Nachsatz: »Race, Sprache, Sitte, Glaube, Schicksale können dabei förderlich oder hinderlich mitwirken. Das Gelingen ist eine Machtfrage.«[58] Mit genau jener Machtfrage vor Augen, die das deutsche Bürgertum am Ende des

[55] Die »deutsche Nation« ist seit dem 15. Jahrhundert belegbar, das »deutsche Volk« erst etwa 300 Jahre später (vgl. Karl Ferdinand Werner, ›Volk/Nation als politischer Verband‹, in: Otto Brunner et al. [Hg.], ›Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur geschichtlich-sozialen Sprache in Deutschland‹, Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 186). Das Volk vom lateinischen populus, das sich im Unterschied zum Englischen people und zum Französischen peuble im Deutschen auf Pöbel verengte, »erfährt ... – seit etwa 1800 – eine Aufwertung, die sowohl das Staatsvolk als ›Nation‹ wie auch die Bevölkerung umfassen konnte oder sollte – ›nation‹ und ›peuble‹ gleichsam auf einen gemeinsamen Begriff bringend.« (Reinhart Koselleck, ›Einleitung zu Volk, Nation, Nationalismus, Masse‹, in: Otto Brunner et al. [Hg.]: a. a. O., S. 143). Blättert man nach dem Eintrag »Nation« suchend in der »Bibel« der deutschen Liberalen des 19. Jahrhunderts, dem ›Staats-Lexikon‹ der Herausgeber Rotteck und Welcker, wird man auf das »Volk« verwiesen. Im Unterschied zum jüngeren ›Staats- und Gesellschaftslexikon‹ von Wagener, das dieselbe Umleitung vornimmt und darüber hinaus in die Zoologie zu den »Volksstämmen« führt (vgl. Herrmann Wagener, ›Volksstämme‹, in: Ders. [Hg.], ›Staats- und Gesellschaftslexikon‹, Bd. 21, Berlin 1866), kennt der Autor bei Rotteck/Welcker noch eine politische Bestimmung von »Volk«, das er als partikular zu verstehende Einheit fasste – womit aber ebenso die Tür zum Kosmopolitismus verschlossen war (vgl. H. R. K. Hofmann, ›Volk‹, in: Carl von Rotteck und Carl Welcker [Hg.]: ›Staats-Lexikon‹, Bd. 15, Altona 1843).

[56] Adam Müller, ›Die Elemente der Staatskunst‹, Halbband 1, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1908, Wien und Leipzig 1922, S. 45.

[57] So zum Beispiel Gisela von Busse: »Soweit man nun die Spuren des organischen Staatsgedankens im 18. Jahrhundert zurückverfolgen kann – Burke, Möser, Montesquieu werden wir noch als Hauptstützpunkte zu nennen haben –, so ist doch niemand vor Adam Müller zu der Theorie einer organischen Entstehung vorgedrungen« (Dies., ›Die Lehre vom Staat als Organismus. Kritische Untersuchungen zur Staatsphilosophie Adam Müllers‹, Berlin 1928, S. 60 f.).

[58] Julius Fröbel, ›Theorie der Politik, Bd. 2: Die Tatsachen der Natur, der Geschichte und der gegenwärtigen Weltlage als Bedingungen und Beweggründe der Politik‹, Neudruck der Ausgabe Wien 1865, Aalen 1975, S. 140.

18. Jahrhunderts zu stellen nicht im Stande war, machte sich Christoph Martin Wieland 1780 über jenen Willen bzw. dessen Inexistenz lustig: »Deutschland in seinem höchsten Flor, wenn es will – zweifeln Sie nicht, edler, vaterländischer deutscher Mann! Warum sollte es nicht wollen? Wer sollte nicht den höchsten Flor seines Vaterlandes wollen. O, ganz gewiß, es will! – Die herrlichen Zeiten! Ich sehe sie schon! Sie sind da! Deutschland will!«[59] Deutschland konnte nicht, wollte wenig und war zum Trost schon immer vorhanden gewesen. Auch der englische Kritiker der Französischen Revolution, Edmund Burke, mochte 1790 den Staat nicht als Setzung betrachtet wissen, sondern eher als erweiterte Familie, als »Gemeinschaft zwischen denen, welche leben, denen, welche gelebt haben und denen, welche noch leben sollen.«[60] Im 19. Jahrhundert werden deutsche Denker ihre Nation zur Kulturnation in Abgrenzung zur französischen Staatsnation adeln; eine Unterscheidung, die selbst in heutigen Publikationen zur Frage der Nation gang und gäbe ist.

Dabei ist das Prinzip der Nation universell, ihre Verwirklichung jedoch notwendig partikular, d. h. es gibt keinen Unterschied ums Ganze zwischen (französischem) Verfassungspatriotismus oder Kosmopolitismus im Allgemeinen und (deutscher) Liebe zum Volk,[61] denn eine Nation ist immer eine bestimmte. Anders gesagt: Es lässt sich nicht vermeintlich rationale Zustimmung zur Verfassung gegen irrationales Nationalgefühl ausspielen, denn es kann die eine ohne das andere nicht geben. In den Worten des Revolutionärs Sieyes muss man sich nämlich die Nationen als »Individuen ohne gesellschaftliche Bindung, oder, wie man sagt, als im Naturzustand befindlich vorstellen.«[62] Bei Rousseau stellt der Naturzustand nicht nur letzte Begründung, sondern auch zu Überwindendes dar, ein Reich der Stärke, nicht des Rechts, wiewohl die Stärke zum Recht drängt. Die Einzelnen *innerhalb* des Nationalstaates sind frei qua Gesetz, das Individuum Nation, das *Ganze* mithin gehört aber in den Bereich des Natürlichen, Gewalttätigen – die Staaten heißen Macht im Vergleich mit ihresgleichen. Das Natürliche, die Gewalt hat partikularen Charakter, weil sie nicht verallgemeinerbar ist, also im Denken nicht auf den Begriff zu bringen: »Das ›Rätsel der Nation‹ kann – in letzter Instanz – nur im Märchen vom Blut

[59] Christoph Martin Wieland, ›Patriotischer Beitrag zu Deutschlands höchstem Flor‹, in: Ders., ›C. M. Wieland's sämmtliche Werke‹, Bd. 30, Leipzig 1857, S. 366 f.

[60] Edmund Burke, ›Betrachtungen über die französische Revolution‹, Bd. 1, Braunschweig 1838, S. 172.

[61] In Großbritannien bleiben die Bürger nach der Glorious Revolution 1688/89 wiewohl Staatsbürger der Krone verbunden, das britische Verfassungsrecht beruft sich nicht auf eine britische Nation oder ein britisches Volk. »Die National-Geschichte des Vereinigten Königreiches ist die eines Territoriums verschiedener Völker, die eine vertikale Bindung gemeinsam haben, nämlich das unauflösliche Untertanenverhältnis (allegiance) zur britischen Krone und ihrem Parlament. Als natural-born British subjects schulden sie dem König ihre Loyalität und können seinen Schutz beanspruchen.« (Verena Stolcke, ›Die Natur der Nationalität‹, in: Brigitte Kossek [Hg.], ›Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen‹, Hamburg 1999, S. 83.)

[62] Emmanuel Joseph Sieyes, ›Was ist der Dritte Stand?‹, a. a. O., S. 168.

dargestellt werden, als Erzählung, der man lauscht, nicht als Erklärung, die man versteht.«[63] Der Stimme des Blutes zu lauschen wird zwar eher ein Kennzeichen der Biologisierung im 19. Jahrhundert denn der Aufklärung sein, aber der Mythos vom Ewigen und Göttlichen war schon im 18. Jahrhundert nicht zu verstehen, sondern nur unmittelbar zu glauben.

IV. Reproduktion des staatsbürgerlichen Ich

Das Verhältnis der Nation zur Weiblichkeit stellt sich in der Familie her. Rousseau ließ den Zögling Émile auch als Kleinkind nicht von einer Frau aufziehen, sondern von einem männlichen Erzieher, was sich als Hinweis darauf interpretieren lässt, dass der männliche Geist den Staatsbürger und seine Nation reproduziert, nicht die sogenannte Gebärfähigkeit der Frauen. In seinen ›Reden an die deutsche Nation‹ beleuchtete Johann Gottlieb Fichte die Bedeutung von Kindererziehung für die Erziehenden bzw. die Frage, was Erziehende sich von der Erziehung versprechen – oder anders: Was dem männlichen Geist seine Reproduktion bedeutet. Fichtes Gegenstand ist der »natürliche Trieb [der Einzelnen – K. K.] dahin, schon hier auf Erden das Ewiggültige möglichst zu verwirklichen.«[64] Gemeint ist der Trieb des Einzelnen nach Fortsetzung seiner selbst in den eigenen Kindern, in denen das Selbst »von neuem auf eine verbesserte Weise zu wiederholen«[65] sich verspricht. Trotz der theologisch klingenden Sprache, dachte Fichte nicht an ein christliches Jenseits. Es handelt sich vielmehr um den Aufruf, das Jenseits im Diesseits zu installieren, »den Himmel schon auf dieser Erde zu finden.«[66] Es sind dabei nicht die Kinder selbst, in denen der Einzelne den Himmel auf Erden zu finden versuchen soll. Es ist der Trieb welche zu bekommen, sich fortzusetzen, der bedeutet *in sich selbst* das Jenseits zu errichten, nämlich »so, daß er, als dieser Einzelne, wenn auch nicht genannt durch die Geschichte (denn Durst nach Nachruhm ist eine verächtliche Eitelkeit), dennoch *in seinem eigenen Bewußtsein* und seinem Glauben offenbare Denkmale hinterlasse, daß auch Er dagewesen sei.«[67] Fichtes zunächst paradox anmutende Rede vom Bewusstsein, das sich in sich selbst ein Denkmal setzt, macht deutlich, dass die Beschäftigung mit der eigenen Hinterlassenschaft in Form von Nachwuchs weniger ein Verhältnis zu in Zukunft lebenden Menschen ausdrückt, als eines zur eigenen Person.[68] In der

[63] Joachim Bruhn, ›Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation‹, Freiburg 1994, S. 13.
[64] Johann Gottlieb Fichte, ›Reden an die deutsche Nation‹, in: Ders., ›Fichtes Schriften zur Gesellschaftsphilosophie‹, Teil 1, Jena 1928, S. 342.
[65] Ebenda, S. 343.
[66] Ebenda, S. 342.
[67] Ebenda, S. 343, Hervorhebung K. K.
[68] Das zu explizieren könnte vielleicht dazu beitragen, die im internationalen Vergleich wahrlich erklärungsbedürftigen Spezifika deutscher Familienpolitik zu erschließen, die unbeeindruckt von

Gegenwart bringt die deutsche Vereinigung »Aktion Gemeinsinn e.V.« unter der Schirmherrschaft des ehemaligen Bundespräsidenten Horst Köhler den Zusammenhang von Kinderwunsch und Nation mit einer Kampagne namens »Mach dich unsterblich – Werde Vater!« auf den Punkt. »Vater-Werden ist die Chance, etwas wirklich Bedeutendes zu hinterlassen«, heißt es auf der Webseite der Vereinigung mit dem Ziel die deutsche »Familienfreundlichkeit« zu stärken.[69] Bei Fichte hängt der Kinderwunsch als Wunsch danach etwas von Bedeutung zu hinterlassen mit dem säkularisierten Moment der Unvergänglichkeit am sterblichen Einzelnen eng zusammen, als Grund und Ergebnis der höchst gesellschaftlich generierten und Gesellschaft generierenden Fähigkeit, sich selbst Objekt sein zu können, in sich ein Denkmal des eigenen Selbst zu errichten. Dessen prekäre Stabilität vor Augen, fragte Fichte: »Was könnte es nun sein, das dieser Aufforderung und diesem Glauben des Edlen [glaubte er nicht, wäre er kein Edler – K. K.] an die Ewigkeit und Unvergänglichkeit seines Werkes, die Gewähr zu leisten vermöchte?«[70] Dies tut die Nation, jene für gut befundene Ordnung der Dinge, die »freilich in keinem Begriff zu erfassende [!], aber dennoch wahrhaft vorhandene, besondere geistige Natur der menschlichen Umgebung«.[71] Die Stabilität seines in sich geschaffenen Denkmals sichert für den Einzelnen »das geistige Naturgesetz seiner Nation«.[72] Dieses Naturgesetz ist weder ein physikalisches noch ist es schlicht vorhanden oder determiniert den Lauf der Dinge, es muss vielmehr von den Einzelnen ergriffen und ausgeführt werden, damit es überhaupt als Gesetz wirken kann. Jeder einzelne Bürger exekutiert und produziert, indem er zum Bürger wird, das Bestehen der Nation: »Dadurch aber, daß auch er [der Edle – K. K.] da war, und so wirkte, ist selbst dieses Gesetz weiter bestimmt, und seine Wirksamkeit ist ein stehender Bestandteil desselben geworden.«[73] Gerade weil er die Natur dieses Gesetzes nicht in Begriffen zu fassen vermochte, beschrieb Fichte die Nation in theologischen Worten als bestimmt durch das »Gesetz der Entwicklung des Ursprünglichen, und Göttlichen.«[74] Während Rousseau für den Staat darum wusste, dass er dessen Setzung durch sich selbst annehmen muss, taucht in Fichtes Sprechen über die Nation das Wissen um ein solches Paradoxon nicht auf, wird vom logischen Problem zur Frage des Glaubens. Wer an Ursprüngliches und seine Fortsetzung nicht glaubt, ist unfähig einen Nationalcharakter auszubilden. Wer hingegen daran glaubt und danach strebt »Unvergängliches zu pflanzen«, verknüpft »seine Nation, und

Geburtenraten von der Angst geprägt zu sein scheint, die Deutschen könnten aussterben.

69 Siehe http://www.gemeinsinn.de/ (Zugriff am 29. Dezember 2009).

70 Johann Gottlieb Fichte, a. a. O., S. 344.

71 Ebenda.

72 Ebenda.

73 Ebenda, S. 345.

74 Ebenda, S. 346.

vermittelst ihrer das ganze Menschengeschlecht, innigst mit ihm selber«.[75] Nur das Verlangen nach dem Ewigen begründet die Vaterlandsliebe und darüber hinaus auch jene zu sich selbst und zu anderen: »Die Liebe, die wahrhaftig Liebe sei, und nicht bloß eine vorübergehende Begehrlichkeit, haftet nie auf Vergänglichem, sondern sie erwacht, und entzündet sich, und ruht allein in dem Ewigen.«[76] Volk, Vaterland, Nation als Inbegriff des Ewigen geht Fichte wie Sieyes über den Staat, der nur »Mittel, Bedingung und Gerüst« dessen ist, was die Vaterlandsliebe eigentlich will: das »Aufblühen des Ewigen und Göttlichen in der Welt.«[77] Die innigste Verknüpfung des Individuums qua Nation mit der Welt und dem Staat, in dessen Angesicht es überhaupt erst Individuum sein kann, erfährt der Einzelne als unmittelbar, als Gefühl verfestigt im Nationalcharakter. Dieses Gefühl, die Liebe, »erwacht und entzündet sich und ruht allein in dem Ewigen«, einem Ewigen, welches in Gestalt des Weibes dem Mann im eigenen Haus stets präsent bleibt. Im Kontrast zum menschlichen war auch bei Hegel das göttliche Gesetz das der Familie und die Frau »Bewahrerin des götttlichen Gesetzes«.[78]

Die Festigkeit der Liebe, die Garantie dafür, dass sie über zufällige Begehrlichkeit hinausgeht, schaffte bei Fichte die Ehe, die, zur Familie erweitert, Anstalt der sittlichen Erziehung des Menschen wird. Mangels Subjektstatus – gebildet, aber nicht schöpferisch tätig; geistig begabt, aber ohne den Impuls am Willen, der sich beherrschend und erkennend auf die Gegenstände richtet – kann die Frau dem Ewigen an ihr kein Denkmal setzen. Sie ist damit diejenige, an welcher der Mensch-Mann seine Subjektivität bilden, weil lieben, kann. Sie vermittelt zwischen der männlichen Subjektivität und dem, was sie fortsetzt und erhält, den Kindern. Insofern entspringt die Nation tatsächlich der Familie, jedoch einer Familie, die erst unter bürgerlichen Bedingungen den Charakter des göttlich-natürlichen, später: der Keimzelle, ausgebildet hat. Je mehr auch der bürgerliche Staat vom aktiv herzustellenden zum passiv erfahrenen wurde, desto inniger verknüpfte sich die Familie mit ihm. Bereits von Adam Müller wurde der Staat aus der Familie hergeleitet: »Der Staat ist nicht bloß die Verbindung vieler nebeneinander lebender, sondern auch vieler auf einander folgender Familien; sie soll nicht nur unendlich groß und innig im Raum seyn, sondern auch unsterblich in der Zeit.«[79] Wie sich die Familie und damit die Frau zum (männlichen) Einzelnen verhält, so, bemerkte Gerhard Scheit, die Nation zum Staat: als sein Natursubstrat; als das, woran Festigkeit und Dauerhaftigkeit gegründet wird. Umgekehrt wird aus dem Nationalstaat etwas persönliches, dem – bis in das 20. Jahrhundert hinein noch ausschließlich männlichen – Individuum identitär verwobenes:

[75] Ebenda.
[76] Ebenda, S. 347.
[77] Ebenda, S. 349.
[78] Hegel, ›Phänomenologie des Geistes‹, a. a. O., S. 338.
[79] Adam Müller, ›Die Elemente der Staatskunst‹, a. a. O., S. 60.

»So erweist sich die Nation im Grunde als etwas Intimes – als bewahrte sie den Charakter ihres familiären Ursprungs: sie läßt den Staat als ein persönliches Verhältnis erscheinen, und verwandelt die realen persönlichen Beziehungen in eine Frage der Politik; sie existiert tatsächlich in der Beziehung zu ›Papa‹ und ›Mama‹ und spiegelt zugleich den Staat als ein solches Verhältnis vor.«[80] Derart Intimes war für die Verteidiger der Nation, der Moral, der Sittlichkeit oder des Anstands immer schon als Privates Gegenstand der Politik. Letzteres beobachtete auch Etienne Balibar, der anmerkte, die Intimität der Familie sei »genau das GegenTeil einer autonomen Sphäre ..., vor der die staatlichen Strukturen Halt machen würden.«[81] »Daher hält es der Nationalismus auch insgeheim mit dem Sexismus«, heißt es bei Balibar weiter, »nicht so sehr als Erscheinungsformen ein und derselben autoritären Tradition, als vielmehr insofern, als die Ungleichheit der sexuellen Rollen in der ehelichen Liebe und bei der Aufzucht der Kinder der Dreh- und Angelpunkt für die juristischen, ökonomischen, erzieherischen und medizinischen Mechanismen ist, über die der Staat vermittelt ist.«[82] Die Idee ist gut, doch die Welt noch nicht bereit. Es ist nicht die *Rollenverteilung* in der Liebe, nicht die Zuständigkeit oder Nicht-Zuständigkeit für Kindererziehung, an der dann der Staat »ansetzt« o. ä.; es steckt in der Liebe und bereits im Kinderwunsch selbst ein »Mechanismus« des Staates. Wer lieben kann, ist bereits bürgerliches Subjekt, das seine Kinder zu solchen heranwachsen sehen möchte. Die Fähigkeit zur Liebe ist dabei nicht ideologische Bemäntelung von – sagen wir – nackten Konkurrenzverhältnissen oder sonstiger Unbill bürgerlicher Vergesellschaftung, sondern Voraussetzung, um in die Konkurrenz eintreten zu können und Fortsetzung der Vergesellschaftung.

Frauen lassen lieben, sie lieben die Gesetze nicht selbst und ihr Verhältnis zu den Männern ist in dieser Hinsicht weder funktional noch das eines Vorbildes. Notwendig ist es, Beschreibungen des Verhältnisses selbst zu suchen, also Wörter oder Wendungen, die die Beziehung dergestalt ausdrücken, dass sie das Harmonisch-Ergänzende wie das Feindlich-Widersprüchliche des Bezugs der Geschlechter aufeinander als Bewegung erfassen. Es reicht nicht festzustellen, dass Frauen für die Nation stehen, sie symbolisieren oder repräsentieren. Unter gewissen Umständen stimmt dies auch nicht. *Handelt* die Nation, d. h. schafft oder verteidigt sie sich, bleiben Männer unter sich. Aus dem revolutionären französischen Militär wurden Frauen bekanntlich rigoros ausgeschlossen, die zweifelhafte Ehre, für das Vaterland zu sterben, blieb ihnen versagt. Der dritte Stand »ist der starke und kraftvolle Mann, der an einem Arm noch angekettet

[80] Gerhard Scheit, ›Demokratischer Rassismus, Outsourcing des Staats. Thesen zum Verhältnis von Nation und Bande‹, in: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft, Nr. 23, München 2000, S. 67.
[81] Etienne Balibar, ›Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie‹, in: Ders. und Immanuel Wallerstein, ›Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten‹, Hamburg und Berlin 1990, S. 124.
[82] Ebenda, S. 125

ist«[83] und er ist männlich, wenn er sich bereit macht, diese Ketten zu verlieren. Das zeigt, dass das Verhältnis von Weiblichkeit und Nation nicht einfach als Entsprechung gefasst werden kann, denn die Nation meint nicht in jeder ihrer Facetten Weibliches. Die Nation in ihrem *Tun* ist männlich konnotiert, in der Trias der Tricolore heißt sie Brüderlichkeit. Als *Anrufung* des Ewigen wurde sie jedoch in weiblichen Allegorien gefeiert, was den Ausschluss der konkreten Frauen aus ihrer Betätigung bedeutete. Britannia, Marianne, Germania haben als Personalisierungen nichts dynamisches, handelndes, sie bilden eher den Hintergrund für Handlungen anderer.[84] In zahlreichen Kupferstichen und Kalenderblättern riefen sie während der Französischen Revolution bloß auf, zu den Waffen zu greifen – hinter, vor oder neben ihnen standen aber die männlichen Gardisten, die sie trugen. Es sind Darstellungen des Unmittelbarkeit evozierenden Charakters des Weibes, das vermittelt zwischen Mensch-Mann und dem, was ihn dazu machte: Mütter, die ihre Söhne an die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte heranführen, die Nation Frankreich als Mutter, die Verfassung, die Vernunft, die Freiheit und sogar die Brüderlichkeit als Frauengestalten. Die Personifikationen des Allgemeinen überhaupt tendierten dazu, weiblich dargestellt zu werden, wenn es sich um Personifikationen von etwas handelte, das als aus der Natur kommend gerechtfertigt war. Sie richteten sich an den männlich begehrenden Blick. Was der Mann begehrt und begehren soll, hat er an sich selbst und damit er es begehren kann und dauerhaft begehrt, ist die Allegorie eine weibliche. Dem Allegorischen zugrunde liegt stets die »Wendung von Geschichte in Natur«,[85] einer Natur, die gleichzeitig der Form nach als angeeignete und anzueignende dargestellt wird – im Unterschied zum Symbol, welches das Dargestellte dem aneignenden Blick entfernen würde. »Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, dass die Idee im Bild immer unendlich bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe«,[86] während die Allegorie »die Erscheinung in einen Begriff [verwandelt], den Begriff in ein Bild, doch so, dass der Begriff im Bilde immer noch begrenzt und vollständig zu halten und an demselben auszusprechen ist.«[87] Marianne, Britannia und Germania riefen als allegorische, nicht als symbolische Darstellungen dazu auf, sie sich zu eigen zu machen, an ihnen die Nation auszusprechen.

Wie sich Frauen in diesen Bildern gesehen haben, musste in meist mühsamer Kleinarbeit von der feministischen Forschung seit den 1970er Jahren gesucht, entdeckt und veröffentlicht werden. Der Katalog zur Ausstellung ›Sklavin oder

[83] Emmanuel Joseph Sieyes, ›Was ist der Dritte Stand‹, a. a. O., S. 123.
[84] Vgl. George L. Mosse, ›Nationalismus und Sexualität‹, a. a. O., S. 34.
[85] Walter Benjamin, ›Ursprung des deutschen Trauerspiels‹, Frankfurt am Main, 1978, S. 160.
[86] Johann Wolfgang Goethe, ›Maximen und Reflexionen‹, in: Ders., ›Goethes Werke‹, Bd. XII, Hamburg 1953, S. 470.
[87] Ebenda, S. 471.

Bürgerin? Französische Revolution und Neue Weiblichkeit 1760-1830‹, die anlässlich der Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution in Frankfurt am Main stattfand, versammelt nicht nur Überblicksdarstellungen, sondern übersetzt und kommentiert ebenso ein reichhaltiges Material an Reden, Schriften, Flugblättern, Bildern und Drucken. Es vermittelt den Eindruck, dass viele Frauen sich gegen den Ausschluss von den Staatsgeschäften gewehrt haben, einige schrieben für die Gleichheit der Geschlechter. Erfolglos hat der ›Club der revolutionären Republikanerinnen‹ 1791 die Nationalversammlung zur Herausgabe von Waffen an Frauengarden aufgefordert. Aber jene Äußerungen, die den Blick von Frauen auf das Verhältnis der Weiblichkeit zu Mensch-Mann und Nationalstaat dokumentieren, zeigen, dass das Weiblich-Werden der Frauen im bürgerlichen Sinne bereits stattgefunden hatte – diese Weiblichkeit aber auch die Basis des Kampfes um Teilhabe sein konnte. Ihre Forderung nach Versammlungsfreiheit für Frauen begründend stellte zum Beispiel Etta Palm d'Aelders der Nationalversammlung folgende Frage: »Glauben Sie nicht auch, Messieurs, daß Ihre Gattinnen und die Familienmütter sich nach Ihrem Vorbild zusammenschließen sollten, um die Liebe zur Verfassung zu verbreiten?«[88] Hier könnte man noch einwenden, dass auch jene Männer, welche von den Frauen zum Vorbild genommen wurden, Liebe zur Verfassung verbreiten würden. Aber zum Bund mit der Natur sind dann, Waffen tragend oder nicht, doch nur Frauen verdammt: In der ›Rede der Bürgerinnen von Avallon‹ 1791 erklärte die Rednerin anlässlich der Einweihung einer Büste von Mirabeau, die Frauen wollten bewaffnet »für ihre Männer eine Hilfstruppe stellen, die umso unbesiegbarer wäre, *als sich hier der Ruf des Vaterlandes mit dem der Natur vereine.*«[89]

Zur Anrufung der Nation bedarf es immer irgendeines männlichen Bezugs auf als eigene verstandene Frauen – und Frauen, die sich umgekehrt als zugehörig betrachten lassen. Scheinen »die Frauen« etwa im Zustand eines Krieges kollektiv von »anderen Männern« bedroht, steht die eigene Nation auf dem Spiel. Am Ende des 18. Jahrhunderts schien das Schreckensbild sexueller Gewalttätigkeit französischer Revolutionäre ein deutsches Dauerthema gewesen zu sein,[90]

[88] Zit. nach Claudia Opitz, ›Der Bürger wird Soldat – und die Bürgerin ...? Die Revolution, der Krieg und die Stellung der Frauen nach 1789‹, in: Schmidt-Linsenhoff, ›Sklavin oder Bürgerin‹, a. a. O., 38–54, S. 43.

[89] Zit. nach: ebenda, S. 44. Hervorhebung K. K.

[90] Der Katalog zur erwähnten Ausstellung in Frankfurt am Main kommentierte viele solcher Darstellungen, u. a. den 1802 entstandenen Farbdruck ›Das entschlossene Mädchen‹ von Johann Baptist Seele, eine Szene, in der es einer unbekleideten deutschen Frau zu Pferde gelingt, vor dem angedeuteten Übergriff eines französischen Soldaten zu fliehen. Das Motiv geht auf einen 1796 veröffentlichten Kupferstich zurück, wurde aufgrund seiner Beliebtheit in den folgenden Jahren mehrfach nachgedruckt und fand schließlich Eingang in die sogenannte Volkskunst: »Seele koppelte es von seinem ursprünglichen, historischen Kontext ab, womit jede Differenzierung der verschiedenen Zielsetzungen der französischen Revolutionsarmeen 1792, 1796, 1799 entfällt. Entscheidend ist, daß der Revolutionär und Franzose von dem Mädchen eine deutliche Abfuhr erhält. Die schlanke Gestalt wehrt seinen begehrlichen Blick mit einer Geste ab, die ihren Körper umso einladender dem deut-

war doch damit das eigene ewig Weibliche, das zum Bürger hinan zu ziehen vermag, in Gefahr und so die eigene Nationswerdung. Denn Weiblichkeit ist im Kontext der Nation das, woran deren Einigkeit bewiesen wird. Staatstheorie und -kritik, welche die liebevolle Zuneigung der BürgerInnen zum Nationalstaat nicht ignorieren möchte, sollte demnach vom Geschlechterverhältnis sprechen; wie umgekehrt Theorie und Kritik des Geschlechterverhältnisses in der Frage der Produktion der Geschlechterdifferenz ihren Blick auch auf das Werden des bürgerlichen Subjekts mit Fahne – eines ohne Fahne gibt es nicht – richten sollte.

schen Betrachter des Blattes anbietet. Mit dieser visuellen Aneignung gehen der Körper des Mädchens und das edle Pferd in den Besitz des deutschen Mannes über. Nicht weibliches Heldentum im Krieg, sondern national geschürter Sexualneid unter Männern ist Seeles Thema.« (Schmidt-Linsenhoff, ›Erläuterung zum Exponat I.94 der Ausstellung‹, in: Dies., ›Sklavin oder Bürgerin‹, a. a. O., S. 495.)

Daniel Späth

DAS ELEND DER AUFKLÄRUNG: SEXISMUS BEI IMMANUEL KANT

1. Die „Kritik der Urteilskraft" und ihre spezifische Stellung innerhalb der Transzendentalphilosophie

Nachdem der erste Teil dieser Arbeit[1] einen kurzen Abriss der ersten beiden „Kritiken" der kantischen Transzendentalphilosophie versuchte, in dem Bestreben, diese aus ihrer gesellschaftlichen Präfiguration heraus kritisch darzustellen, werde ich mich in dem folgenden Teil der dritten und letzten transzendentalphilosophischen Abhandlung zuwenden, der „Kritik der Urteilskraft" („KdU"). Um die spezifische Funktion der „KdU" innerhalb der transzendentalphilosophischen Konzeption reflektieren zu können, möchte ich zu Beginn dieses Textes noch einmal auf das Theorie-Praxis-Verhältnis Kants rekurrieren, das bereits im ersten Teil Gegenstand der Analyse war. Entscheidend war hierbei, dass der Zusammenhang von „Transzendentalität und Zirkulationssubjektivität" die kantische *Spaltung* in eine theoretische und eine praktische Vernunft präjudizierte: Innerhalb der Erkenntnistheorie der „KdrV" ließ sich diese Verschränkung in Rekurs auf Eske Bockelmann anhand des „funktional abstrakten" Charakters der theoretischen Vernunft[2] rekonstruieren, deren Erkenntnis nur durch die Subsumtion der „reinen Anschauungen" unter die „transzendentale Einheit der Apperzeption" möglich war. Die auf diese Weise hervorgebrachte Erkenntnis drückte in ihrer funktionalen Gesetzmäßigkeit der Natur ihre Kausalität auf, so dass durch diesen Abstraktionsprozess der Grundstein zur Operationalisierung der äußeren Welt gelegt wird. Allerdings zeigte sich gleichfalls, dass in dieser Fähigkeit des Verstandes eine gewisse Insuffizienz der theoretischen Vernunft zum Vorschein kam; der von der zirkulativen Wertabstraktion strukturierten funktionalen Denkleistung inhäriert wesentlich ein unfreies Moment, bleibt sie doch, vermittelt durch die „reinen Anschauungen", unabdingbar auf ein natürliches Substrat verwiesen. Insofern bedurfte es des Entwurfs einer praktischen Vernunft („KdpV"), um Freiheit

[1] Vgl. Exit! 8, „Das Elend der Aufklärung. Transzendentalität und Zirkulationssubjektivität".

[2] Genaugenommen bezieht sich die „funktional abstrakte" Denkform (Bockelmann) auf den Verstand, die Vernunft reguliert und systematisiert erst die dadurch gewonnen Urteile. Aus Darstellungsgründen werde ich aber im Folgenden, wie auch schon im ersten Teil, von der theoretischen Vernunft sprechen.

als oberstes Vermögen der Transzendentalphilosophie postulieren zu können. Tatsächlich scheint dabei der praktischen Vernunft diese autonome Position zuzukommen. Sie überschreitet als spontanes Vermögen die Kausalität der Erscheinungswelt durch eine dem freien Willen eigene Kausalität: Schlägt sich in erkenntnistheoretischer Hinsicht die zirkulativ verkürzte Wertabstraktion noch in der Bannung der äußeren Natur unter die „funktional abstrakte" Denkform nieder, geriert sich die praktische Vernunft als Akteurin an der bürgerlichen Zirkulation frei von jeglichen Natureinflüssen.

Festzuhalten war deshalb zunächst, dass die immanente Begründung von Theorie und Praxis (verstanden als Formen des theoretischen Denkens selbst), Notwendigkeit und Freiheit, sowie struktureller Erscheinungswelt und handlungstheoretischer Wende auf der Reduktion der gesellschaftlichen Totalität beruhte, die alleine vom Standpunkt des bürgerlichen Zirkulationssubjektes aus formuliert wurde; ausgeblendet, ontologisiert und damit schließlich fetischisiert blieb hierbei die Sphäre der „abstrakten Arbeit" (Marx). Der partikulare Entwurf des „Transzendentalsubjektes" schlug sich in der systemischen Entwicklung des transzendentalphilosophischen Gebäudes durch eine fortwährende Antinomie zwischen Freiheit (Praxis) und Notwendigkeit (Theorie) nieder, deren a priorische Entzweiung ihre jeweils eigenständige Begründung in der Genese der Reflexion zwangsläufig sabotierte, weswegen Freiheit in der absoluten Notwendigkeit kulminierte, sich dem „kategorischen Imperativ" restlos zu unterwerfen. In Analogie zu einer Formulierung Marxens ließe sich demnach sagen, Freiheit entspringe aus der Zirkulationssphäre und enstpringe gleichzeitig nicht aus ihr bzw. dementiert ihre autonome Verfügung über Privateigentum umgehend durch die Notwendigkeit, sich der strukturellen Gesetzmäßigkeit des „kategorischen Imperativs" unterzuordnen.[3] Diese aufgrund der Partikularität des transzendentalphilosophischen Standpunkts vollzogene Verdinglichung der dialektischen Bewegung von Theorie und Praxis treibt nun eigentlich das Vermittlungsproblem erst hervor, herrscht doch, wie Kant in der „KdU" konstatiert, zwischen beiden Polen eine „unübersehbare Kluft"[4]. Und genau an diesem, durch die systematische Entwicklung der Transzendentalphilosophie selbst hervorgetriebenen Widerspruch, setzt die Notwendigkeit der „KdU" an.

Mit diesen Erwägungen ist bereits eine erste Antwort auf die Frage nach der spezifischen Funktion der „KdU" innerhalb der Transzendentalphilosophie gegeben: Sie ist das „Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft"[5] und soll den Übergang von Natur- zu Freiheitsbegriffen, d.h. von theoretischer zu

[3] „Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen, und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen.", in: Karl Marx, *Das Kapital Band1*, Berlin, 2008, S.180. vgl. dazu ausführlicher Teil 1 dieser Arbeit.

[4] Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, 1974, S.83. Im Folgenden zitiert als KdU.

[5] A.a.O., S.85.

praktischer Vernunft gewährleisten. Wenngleich bei Kant in der „KdU" also die vermittelnde Funktion des „Transzendentalsubjekts" zum entscheidenden Thema wird, darf nicht übersehen werden, dass der Inhalt dieser vermittelnden Bewegung die *Unmittelbarkeit* angesichts seiner inneren und äußeren Natur ist. Denn sowohl die Vernunft der Erkenntnistheorie als auch jene der handlungstheoretischen Wende *konstituieren* ihren Gegenstand selbst und erzeugen auf diese Weise eine objektive Erkenntnis. War der Verstand in seinem Erkenntnisprozess noch auf ein Moment von „konstitutiver Rezeptivität"[6] angewiesen (den „reinen Anschauungen" als sinnliches Vermögen des Transzendentalsubjekts ist eine Passivität eigen), wurde die praktische Vernunft als selbstbezüglich und autonom inauguriert, da sie sich durch ihren „reinen Willen" scheinbar von jedweder Art der Naturabhägigkeit zu dispensieren in der Lage wähnt. Beiden Formen der Vernunft ist jedoch trotz dieses (graduellen) Unterschieds gemein, dass sie als subjektive Vermögen Objektivität garantieren, ihr Gegenstand also durch das Subjekt selbst bestimmt wird. Für eine systematische Erfassung der transzendentalen Erkenntnisvermögen bleibt mit dem Abschluss der ersten beiden „Kritiken" jedoch völlig ungewiss, wie das Subjekt selbst zu dieser Objektivierung kommt, oder präziser gefasst: wie das „Transzendentalsubjekt" in der *unmittelbaren Konfrontation mit Natur* seine Identität aufrechterhalten kann.

Aus dieser Ausgangsstellung heraus erhellen sich der genuine Wirkungsbereich der Urteilskraft und ihre Einbindung in eine transzendentale Philosophie. Sofern sie unmittelbar auf die natürliche Welt gerichtet ist, kann ihre Funktion *keine „bestimmende", das heißt konstitutive, sondern nur eine „reflektierende" sein*, wobei der Begriff der „Reflexion" bei Kant eindeutig negativ konnotiert ist. Da die Urteilskraft unmittelbar von dem Gegenstandsbereich affiziert wird, ist sie selbst nicht gesetzgebend bzw. „bestimmend", wie noch in der ersten „Kritik" Kants, in der ihre Subsumtion unter die „synthetische Einheit der Apperzeption" einen kausalen Erkenntniszusammenhang ermöglichte; weil ihr eben diese identitätsstiftende Struktur abhanden kommt, spricht Kant der Urteilskraft einen lediglich *subjektimmanenten* Geltungsbereich zu. Der Spannungsbogen einer unmittelbaren Verwiesenheit auf Natur einerseits, die andererseits dennoch systematisch in eine transzendentalphilosophische Abhandlung integriert werden soll, findet ihren Ausdruck nun in der genuinen Funktion der Urteilskraft: Ihre Methode ist eine „als ob"[7]-Methode, denn obwohl ihr keine Begriffe unterliegen, sieht sie sich doch in der Lage, den Bezug auf diese zu imitieren. Wollten man und frau die Differenz zwischen Verstand und Urteilskraft in topologischen Begriffen

[6] Vergleiche dazu das Kapitel „Das Rästel um das transzendentale Subjekt" im 1. Teil dieser Arbeit.

[7] „so ist das Prinzip der Urteilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die *Zweckmäßigkeit der Natur* in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob (!) ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte."; KdU, S.89.

illustrieren, könnte gesagt werden, dass die Urteilskraft (als Darstellunsgmedium der Anschauungen) in der „KdrV" gewissermaßen „von oben" in Beschlag genommen, eben unter die „synthetische Einheit" subsumiert wird, wohingegen die „KdU" gerade andersherum verfährt, indem sie die Mannigfaltigkeit und Disparität der empirischen Welt soweit operationalisieren soll, dass sie „von unten" auf die Höhe der begrifflichen Abstraktion gehoben werden kann (auch wenn dies nach Kant nie gänzlich gelingen mag). Die vereinzelte, subjektimmanente Situiertheit der Urteilskraft beschränkt sich hierbei nicht nur auf den Prozess ihrer Erkenntnis, Kant weist ihr darüber hinaus ein eigenes „Gemütsvermögen" zu, nämlich die Reizung durch „Lust und Unlust"[8]. Wenn demnach die ersten beiden „Kritiken" Kants jedwede Affizierung des Subjekts noch in dem „Erkenntnisvermögen" der theoretischen Vernunft und dem praktischen „Begehrungsvermögen" sublimierten, markiert die Urteilskraft in ihrem „ungefilterten" Zugang zur Natur *die Sphäre der Unmittelbarkeit innerhalb der transzendentalen Subjektdisposition*.[9]

Die Notwendigkeit einer dritten „Kritik", um das Gebäude der Transzendentalphilosophie zu komplettieren, kann jedoch nicht nur von ihrem unmittelbaren Erkenntnisort und ihrem subjektimmanenten Erkenntnisprozess her reflektiert werden. Der Mangel der ersten beiden „Kritiken" manifestiert sich auch in der entgegengesetzten Perspektive, in der Analyse des Erkenntnisgegenstands. Der Sprung in der „KdrV" von der unmittelbaren Gegebenheit der Natur hin zu ihrer Subsumtion unter den Verstand, der erst die „aufsteigende" Reflexionsbewegung der Urteilskraft indizierte, wiederholt sich auch hinsichtlich des *Objektbereichs*. Das hohe Abstraktionsniveau der Verstandeskategorien konterkariert nämlich, so Kant in der „KdU", eine hinlängliche Erfassung der empirischen Welt in ihrer Besonderheit, weswegen die Urteilskraft diese Konkretionslücke durch ihre imitative Subsumtionsbewegung zu füllen hätte: Da der Modus der Urteilskraft in der Objektivierung der Anschauungen besteht, ist auch ihr Erkenntnisresultat nicht wirklich objektiv (d.h. durch die Vernunft konstituiert), sondern eine Vergegenständlichung *subjektiver Zwecksetzungen*. Sie stellt dem Subjekt die *formale Zweckmäßigkeit der Natur* vor, eine Selbstreferentialität, die aus der unmittelbaren, naturnahen Positionierung der Urteilskraft emaniert.[10] Die dem

[8] KdU, S. 96ff.

[9] Es kündigt sich hier bereits eine neue Antinomie an. Dass ein Gefühl, ohne Frage eine emprische Entität für Kant, selbst transzendental werden kann, ist an sich ein Paradoxon. Ein Widerspruch, der im Laufe dieses Textes aus der Kritik des kantischen Sexismus heraus entfaltet werden soll.

[10] Der Begriff der Form hat hier eine andere Qualität als in den ersten beiden „Kritiken". Weil die Urteilskraft der Natur keine Realität vorschreiben kann, sondern diese nur „reflektiert", ist der Gehalt dieser Kategorie ein wesentlich geringerer als in der Formgesetzgebung des „kategorischen Imperativs". Die Bedeutung dieser beiden Begriffe variiert mit den Konstellationen, in die sie eingebaut werden. Es ist dies eine wichtige Differenz, auch wenn sich zunehmend und mit einer gewissen Hartnäckigkeit der Gedanke aufdrängt, dass Kant selbst sich über diesen Unterschied bisweilen nicht so ganz im Klaren war.

spezifischen Gegenstandsbereich der Urteilskraft inhärente Gesetzesförmigkeit muss sozusagen in ihm oder an ihm aufgespürt werden – und unterscheidet sich dadurch qualitativ von dem durch die Kausalität des Verstandes beherrschten Objektbezug; sie kann der Natur lediglich „empirische Gesetze“[11] entnehmen, nicht aber ihr diese diktieren. In ihrer unmittelbaren Konfrontation mit der äußeren Natur konvergiert in der „Urteilskraft“ also der *äußerste Punkt des Transzendentalsubjekts* (die Urteilskraft als Objektivierungsmedium der Anschauungen), mit seinem *innersten Vermögen*, der subjektimmanenten Reflexion, die durch den Reiz von „Lust“ oder „Unlust“ in Gang gesetzt wird.

Allerdings erweist sich nunmehr, dass die Urteilskraft in einer nicht weniger antinomischen Stellung sich befindet als die theoretische und praktische Vernunft. Obgleich sie die „empirischen Gesetze“ an der Mannigfaltigkeit der empirischen Welt bildet, schreibt sie ihr dennoch das transzendentale Gesetz vor, „als ob“ die vereinzelten Momente der sinnlichen Welt auf den Verstand bezogen werden könnten, da nur dergestalt die empirische Mannigfaltigkeit operationalisierbar wird. Diese widersprüchliche Struktur zwischen subjektiver Gültigkeit und objektivem Anspruch mündet in den Terminus der „subjektive[n] Allgemeingültigkeit“[12], mit dem Kant den Geltungsbereich der dritten „Kritik“ absteckt. Das Kriterium dieser „subjektiven Allgemeingültigkeit“ umfasst nun die qualitative Bestimmung *ästhetischer Produktionen,* referieren diese nun auf natürliche oder auf durch Menschenhand hervorgebrachte Erscheinungen, die anhand ihres im Subjekt hervorgerufenen *Geschmacks* in einem allgemeinen Diskurs einer Beurteilung unterzogen werden können. Dabei macht Kant zwei grundlegende Schemata ästhetischer Geschmacksurteile aus, das des „Schönen“ und das des „Erhabenen“.

2. Exkurs zu den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“

Um sich über die semantische und symbolische Bedeutung der beiden Kategorien klar zu werden, wird im Folgenden ein Exkurs notwendig sein, der den Bereich der Transzendentalphilosophie verlässt. Die Begriffe des „Schönen“ und „Erhabenen“ spielen nämlich bereits in den „vorkritischen“ Schriften Kants eine wichtige Rolle, vor allem in seinem Text „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ („Beobachtungen“), eine Abhandlung aus dem Jahre 1764, die den bis dahin noch eher unbekannten Philosophen Immanuel Kant zum ersten Mal einer breiteren Öffentlichkeit vorstellte. Der Stellenwert dieser Schrift lässt sich hierbei durch die einleitenden Formulierungen Kants bemessen,

[11] KdU, S.89.
[12] A.a.O., S.129.

der darauf pocht, die Abhandlung sei mehr durch „das Auge eines Beobachters als des Philosophen“[13] geschrieben worden, wodurch er bezeugt, dass ihr nicht die systematische Relevanz der später erschienenen transzendentaphilosophischen Analysen zugesprochen werden kann. Im dritten Abschnitt dieser Schrift, überschrieben mit dem Titel „Von dem Unterschiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältnis beider Geschlechter“ befinden sich die ausführlichsten Reflexionen zu dem Geschlechterverhältnis in seinem Werk.

Bereits die ersten Seiten des Kapitels avisieren das grundlegende Diktum seiner Auffassung des bürgerlichen Geschlechterverhältnisses. Denn dass „man“, so der Aufklärer, „Menschen vor sich habe“ dürfe nicht etwa dazu führen, „aus der Acht [zu] lassen, daß diese Menschen nicht von einerlei Art sind“[14]; im Gegenteil konzipiert er durch das Oppositionspaar des „Schönen“ und „Erhaben“ das Geschlechterverhältnis als ein *differenzielles*. Ungeachtet dieses vorab formulierten Anspruchs, die jeweilige Signifikanz der beiden Geschlechter in ihrer Differenz zutage treten zu lassen, ist das thema probandum der „Beobachtungen“ hauptsächlich die Weiblichkeit, denn die „männlichen Eigenschaften“ träten, „sofern sie jenen [den weiblichen, DS] parallel sind“ zutage, indem sie „in der Gegeneinanderhaltung“[15] zu den weiblichen Eigenschaften verstanden würden. Die erste differentia specifica des weiblichen Geschlechts gegenüber männlicher Individualität kristallisiert sich nach Kant nun auf der Ebene des Verstandes heraus. Während Männlichkeit durch einen „tiefen Verstand“ ausgezeichnet sei, impliziere Weiblichkeit einen „schönen Verstand“, dem weder ein „mühsames Lernen“ noch „peinliches Grübeln“[16] zukomme, da er auf diese Weise die Vorzüge des weiblichen Geschlechts vertilgen würde. Wenn Kant den Frauen die Fähigkeit zur Geometrie und Philosophie expressis verbis abspricht,[17] so ist diesem Ansinnen, gleichwohl es „biologistisch“[18] legitimiert wird, ein durchweg pädagogischer Zweck immanent, beklagt er wenige Seiten später doch die in seinen Augen unerfreuliche Tendenz, Frauen werde die Ausbildung solcher Verstandestätigkeiten in zunehmendem Maße zugesprochen. Vor diesem Hintergrund gewinnt die abschließende „Einschätzung“ Kants bezüglich der Geschlechterdifferenz des „schönen“ und „tiefen Verstandes“ ihre sexistische Stoßrichtung: „Der Inhalt der großen Wissenschaft des Frauenzimmers“ darf nur „der Mensch sein und unter den Menschen der Mann. Ihre Weltweisheit ist

[13] Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Leipzig, 1940, S.3. Im Folgenden angegeben als Beobachtungen.
[14] A.a.O., S.35.
[15] A.a.O., S.36.
[16] A.a.O., S.37.
[17] A.a.O., S.37f.
[18] Dieser Ausdruck ist insofern mit Vorsicht zu genießen, als dass die biologistische Argumentation *Kants eine Folge von geistiger und moralischer Inkompetenz* ist, die er Weiblichkeit per se zuschreibt.

nicht Vernünfteln, sondern Empfinden“[19], eine Disposition, die in der Erziehung von Frauen wesentlich berücksichtigt werden solle.

Die zweite gewichtige Differenz der beiden Geschlechtscharaktere, wie sie in den „Beobachtungen“ entworfen werden, wähnt Kant hinsichtlich der Fähigkeit zum moralischen Handeln. Nicht nur was das wissenschaftlich-theoretische Abstraktionsniveau betrifft, konstatiert er einen grundlegenden Unterschied in den Anlagen der beiden Geschlechter. Auch auf der Stufe der tugendhaften Grundsätze wird Frauen jegliche Objektivierungs- und Partizipationsmöglichkeit abgesprochen. Die „schöne Tugend“ von Frauen wisse im Gegensatz zur „erhabenen Tugend“ der Männlichkeit „nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit“[20], wobei die „biologistische“ Selbstvergewisserung dieser unmoralischen Weiblichkeit nicht umhin kann, diese sexistischen Invektiven mit pädagogischen Empfehlungen festzuschreiben, die freilich einer androzentrischen Kulanz nicht entbehren dürfen. Die verachtende Depravierung von Frauen als moralisch unzulängliche Wesen kommt gleichermaßen plump und scheinheilig in dem Gewand der Galanterie daher, ein Umschlag, der für die „Beobachtungen“ typisch ist[21]: „Ich glaube schwerlich, daß das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen, denn diese sind auch äußerst selten beim männlichen.“[22]

Der in den „Beobachtungen“ forcierte *Sexismus der projektiven Differenz* emaniert aus dem Entwurf, Weiblichkeit als „nicht-reziproken Spiegel[ ]“[23] von Männlichkeit zu imaginieren, als Gegenentwurf zu dem abstrakt-wissenschaftlich reflektierenden, zur Moralität fähigen männlichen Subjekt. Sein androzentrischer Herrschaftscharakter diffundiert dabei in die wesentlichen Kategorien der „Beobachtungen“, die *in sich* die Abspaltung einer halluzinierten Weiblichkeit reproduzieren. Die androzentrische Herrschaftskategorie eines „tiefen Verstandes“, aber auch die einer „edlen Tugend“, evoziert notwendigerweise den Gegenentwurf einer weiblichen Moral (die sie für Hege-und Pflegetätigkeiten innerhalb des familiär-privaten Rahmen prädestinieren), wie auch die einer spezifisch weiblichen Verstandestätigkeit (die die männlichen Theorien bei informellen Zusammenkünften zu goutieren hat), da nur auf diese Weise die populärphilosophische Abhandlung komplettiert werden kann: Die Kategorien des „Schönen“ und „Erhabenen“ bilden einen supplementären Zusammenhang. Es wäre nun allerdings unzureichend, den projektiven Gehalt der kantischen Weiblichkeitsbilder alleine in dem Abspaltungsprozess der „erhabenen“ Männlichkeit decamouflieren zu wollen, der seine körperliche Abhängigkeit

[19] A.a.O., S.38.
[20] A.a.O., S.40.
[21] Vgl. Heidemarie Bennent, Galanterie und Verachtung, Frankfurt am Main, 1996.
[22] Beobachtungen, S.40.
[23] Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus*, 2011, S.39.

und sinnliche Bedingtheit verleugnet und dadurch erst die Imagination von Frauen als besonders sinnliche und triebhafte Wesen hervorbringt. Denn auch wenn das „erhabene" Subjekt die „schöne" Weiblichkeit als kontrastierenden Menschentypus setzen *muss*, bannt es doch andererseits im selben Atemzug dies „andere Geschlecht" (Simone de Beauvoir) unter die Identitätslogik androzentrischer Machtphantasien. Dass die kantische Bestimmung von Frauen aus sich eigentlich gegenseitig ausschließenden Vorstellungen besteht, verweist auf den *repräsentativen* und *projektiven Status von Weiblichkeit*, der in der Tat innerhalb der „Beobachtungen" keine eigenständige Ausdrucksmöglichkeit zur Verfügung steht. So werden die domestizierenden Postulate einer pädagogisch zuzurichtenden Weiblichkeit von der hypertrophen Angst vor einer scheinbar intrigant verfahrenden getragen, die subtil und ihre Reize gekonnt in Szene setzend jederzeit Macht über die männliche Kultur gewinnen könne. Die Wiederkehr des Verdrängten schlägt sich rationalisierend in einer perfiden Konstruktion am Objekt dieses Prozesses, der Imagination eines „schönen Geschlechts", nieder: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt."[24] Entledige sich das „erhabene" Subjekt des inneren und äußeren Zwangs, drohe der Rückfall ins Chaos, die Degeneration der menschlichen zu einer tierischen, von Neigungen beherrschten Existenz. Da die projektive Vereinnahmung von Weiblichkeit in einer Indetermination ihres Gegenstandes resultieren muss, haftet ihr unumgänglich eine unergründliche, gleichsam mystische Qualität an. Wie die sexualisierende Darstellung von Frauen durch die Vorstellung der fleißigen, sorgsamen bürgerlichen Hausfrau eigentlich erst vervollständigt wird, findet auch das diskriminierende Bild der reflexionsunfähigen und tugendlosen Weiblichkeit in einer ihr insinuierten „geheime[n] Zauberkraft"[25] seine supplementäre Bestimmung: Die Weiblichkeitsimagines von „Galanterie und Verachtung" (Heidemarie Bennent) amalgamieren sich in dem kantischen Traktat mit den reziproken Stereotypen der „Heiligen" und der „Hexe". Eben dieses buchstäblich unmögliche Frauenbild, das als Repräsentanzobjekt der eigenen Triebverleugnung figuriert, aktualisiert das androzentrische Universalisierungsbedürfnis, dessen Identitätslogik gegen die äußere Wirklichkeit und die reale Situation von Frauen geltend gemacht wird.

Sofern der in den kantischen „Beobachtungen" praktizierte *Sexismus der projektiven Differenz* sich in polaren, untereinander inkongruenten Weiblichkeitsmythen vergegenständlicht, ist daraus nicht vorschnell zu folgern, dass dieser keine inhaltliche Kohärenz aufweise. Mit psychoanalytischen Kategorien kann zum Beispiel der polare Gegensatz von „Galantarie und

[24] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, 2006, S. 40.
[25] Beobachtungen, S.34.

Verachtung“ (Bennent) in den kantischen Weiblichkeitsimagines als affektive Abwehr durch Idealisierung bzw. Entwertung dechiffriert werden, die in ihrer Ambivalenz die frühkindliche Erfahrung von extremer Mutterbindung und deren Abspaltung im Prozess männlicher Individuation wiederholt.[26] Eigentümlich für diese scheinbar inkohärenten Weiblichkeitsimaginationen ist dabei, dass ihr populärwissenschaftlicher Rahmen und der in ihm forcierte *Sexismus der projektiven Differenz* an die *Explikation des Naturbegriffs* gekoppelt bleibt. Dass Weiblichkeit hier zum Thema gemacht wird, verweist auf die wechselseitige Bedingtheit von Form und Inhalt dieser Abhandlung: ihr bloß populärwissenschaftlicher Charakter sowie ihr unsystematischer Anspruch konvergieren mit der Engführung auf die Ergründung des Naturbegriffs und die Eigenheiten des „schönen Geschlechts“. Die den Frauen von Kant zugeschriebene Naturhaftigkeit in Form einer besonders sinnlichen, triebhaften und passiven Charakterdisposition – Legitimationsbasis für ihre reale Inferior-Setzung als unentgeltliche Hege- und Pflegekraft – bricht sich jedoch an dem Universalisierungsanspruch androzentrischer Identitätslogik. Gleichwohl die „biologistische“ Festschreibung dieser Eigenschaften die männliche Herrschaft in dem privaten und öffentlichen Bereich zu konsolidieren trachtet, kündigt sich in dem projektiven Gegenentwurf einer „weiblichen Zauberkraft“ das Scheitern dieses Projektes an. Der *Sexismus der projektiven Differenz* hat weder der Form (populärwissenschaftliche Abhandlung), noch dem Inhalt nach (in der nicht weiter zu rationalisierenden mystischen Macht von Frauen) die Identität von „Naturbeherrschung und Weiblichkeit“ (Elvira Scheich) vollzogen, die heterogen-mystischen Qualitäten treiben den Aufklärer in zusätzliche Rationalisierungen.

3. „Naturbeherrschung und Weiblichkeit“ (Elvira Scheich): Die verschiedenen Dimensionen des kantischen Naturbegriffs und seine geschlechtsspezifische Vermitteltheit

Der apologetische Blick akademischer Publikationen zu Kants Geschlechterbild – und beileibe nicht nur dieser – erspäht in diesem Modus der Naturexplikation die Möglichkeit, dessen sexistische Invektiven als „vorkritische“ Vorurteile abzutun, für deren Selbstkritik Kants Transzendentalphilosophie geradezu mustergültig stehen könne. Denn die drei „Kritiken“ sind, so exemplarisch die Theoretikerin Ursula Pia Jauch in ihrer Monographie „Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz“, freilich über jeden Zweifel erhaben: In ihnen manifestiere

[26] Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, dass diese extreme Mutterbindung sozusagen organisch aus dem Zwangsverhältnis der bürgerlichen Familie hervorgeht und die darin inbegriffene Delegierung der Reproduktionstätigkeit an Frauen eben diese Bindung zwangsläufig hervortreibt.

sich eine „geschlechtsneutral vorgestellte Vernunft“[27]. Ein solch begründungslos vorgeschossenes Urvertrauen gegenüber der kantischen Philosophie zieht recht bald eine absurde Argumentation nach sich, sofern die Kant bezüglich seiner Vorstellungen des Geschlechterverhältnisses zugeschriebene Selbstkritik, die von der Autorin erst mühevoll aus den drei „Kritiken“ herausinterpretiert werden muss, am Ende schlicht auf einen Sinneswandel des Aufklärungsphilosophen zurückgeführt wird. Allerdings mag es auch der Absage an begriffliche Rekonstruktionsbemühung nicht wirklich gelingen, den geschlechtsneutralen Charakter des „Transzendentalsubjekts“ zu supponieren. Ein wenig hilflos muss die Autorin konstatieren, dass die kantische Misogynie nicht nur in dem „vorkritischen“, sondern auch im „nachkritischen“ Werk und hier vor allem in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ erneut präsent ist. Stutzig macht auch dies die Autorin nicht, lässt sie doch dem Sinneswandel einfach einen weiteren folgen, um auch zukünftig von einem „grundsätzlich emanzipatorisch und frauenfreundlich konnotierte[n] Versittlichungsevolutionismus Kants“[28] parlieren zu können.

In der theoretischen Analyse wiederum manifestiert sich der apologetische Impetus in einer unzureichenden Bestimmung des Naturbegriffes. Meint Ursula Pia Jauch in den scheinbar gegenläufigen Modi der *Naturexplikation* und ihrer *Auflösung* in den drei „Kritiken“ den Gegensatz von einem differenten Geschlechterbild auf der einen und einer geschlechtsneutral ausformulierten Transzendentalphilosophie auf der anderen Seite zu erkennen, geht es eigentlich gerade darum, die kontinuierende Vermittlungsbewegung beider Facetten der Naturkategorie zu reflektieren. Dass die Explikation der „Naturzwecke“ in den „Beobachtungen“ einen im Sinne Kants unwissenschaftlichen Gegenstand zum Thema hat, nämlich Weiblichkeit, verweist auf einen *Naturbegriff erster Potenz*, der sowohl der Form als auch dem Inhalt nach für Unmittelbarkeit steht, wobei sich die Explikation dieses unmittelbaren Naturbegriffes entlang dem Entwurf einer Weiblichkeitsimagination entäußerte, die als *Sexismus der projektiven Differenz* bezeichnet wurde. Wenn nun demzufolge die Repräsentation von Weiblichkeit in den nicht-transzendentalen Schriften situiert wird, kann daraus nicht etwa gefolgert werden, Kants „Kritiken“ seien geschlechtsneutral, sondern lediglich, dass in ihnen von Weiblichkeit keine Rede mehr ist: *Der Sexismus der projektiven Differenz konvergiert in der „kritischen“ Philosophie Kants mit einem Sexismus der vorenthaltenen Gleichheit*.

Beide gegenläufigen Gedankenbewegungen, *die sich gleichwohl wechselseitig implizieren*, schreiben sich in die Entfaltung des Naturbegriffs ein und treten hierbei an ihm als Wechselspiel von gleichermaßen kontinuierenden und

[27] Ursula Pia Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtervormundschaft*, Wien, 1989, S.193.
[28] A.a.O., S.221.

diskontinuierenden Momenten zutage. Sofern mit der „ersten Kritik“ und der in ihr vollzogenen Subsumtionslogik Natur instrumentalisierbar gemacht wurde, verändert sich auch ihr semantischer Gehalt; ihr inhärieren je nach Hintergrund der Analyse intermittierende Eigenschaften. So vollstreckt der *Naturbegriff zweiter Potenz* den identitätslogischen Zwang des androzentrischen Subjekts, als „Sinnlichkeit überhaupt“ ist ihm beinahe jeglicher Reiz unmittelbarer Differenzialität ausgetrieben. Gleichwohl diese amorphe Masse mit den detailgetreuen Ausführungen der weiblichen „Geschlechternatur“ in den „Beobachtungen“ keinerlei evidente Gemeinsamkeit mehr aufzuweisen scheint, ist beiden nach wie vor gemeinsam, dass sie die heteronomen Seiten des androzentrischen Subjekts verkörpern. In das Paradigma der Naurbeherrschung, wie es die „KdrV“ entwirft, ragt gewissermaßen noch der bedrohliche Entwurf einer projektiven Weiblichkeit herein, der in ihr nicht restlos zum Verschwinden gebracht werden kann – mit Elvira Scheich ist eine *kulturell-symbolische Überdetermination der Naturkategorie* zu konstatieren, so dass sich um sie Assoziationen gruppieren (Passivität, Abhängigkeit, Hemmung der Willensstärke etc.), die das androzentrische Subjekt als spezifisch weibliche Eigenschaften abspaltet. Begegnet wird dem Bedrohungspotential der „Naturzwecke“ in der ersten „Kritik“ mit dem Abstraktionsschritt der „transzendentalen Ästhetik“, deren „konstitutive *Rezeptivität*“ der Anschauungsformen das operationalisierte Surrogat für die natürliche Bedingtheit des Subjekts darstellt. Vollends verwirklicht scheint deshalb der androzentrische Universalisierungsanspruch als adäquate Dynamik naturbeherrschender Machtphantasie in dem „reinen Willen“ der praktischen Vernunft. An der „Fähigkeit, sich selbst zum Handeln zu bestimmen“[29], sich selbst durch einen autonomen Willen als Subjekt setzen zu können, wird die Geschlechterdifferenz, oder präziser: die Negation von Weiblichkeit, evident, wie Karina Korecky in ihrem Vortrag „Wo die Liebe zu den Gesetzen im Staate ruht“, der in diesem Band verschriftlicht vorliegt, betont. Der Ausschluss von Weiblichkeit, der prozessierende Zwang ihrer persistenten Negation aus dem transzendentalphilosophischen Gebäude, kulminiert in der nach Kant universellen, rein formellen Disposition männlicher Staats- und Rechtsbürgerschaft. Aber auch an dieser Stelle wird das kantische Denken von der eigenen Unkritik gleichsam überrollt, denn der philosophische „Beweis“ einer reinen Transzendentalität kann nur durch eine ihrerseits wiederum empirisch-heteronome Qualität vollzogen werden: In dem Gefühl der „Achtung“ vor dem „kategorischen Imperativ“ dementiert sich der „reine Wille“ des „Transzendentalsubjekts“.[30] Kant wird also in dem Entwurf der praktischen

[29] http://audioarchiv.blogsport.de/index.php?s=Karina+Korecky

[30] Wenn in antideutschen Kreisen immer wieder von dem „notwendigen Gehalt“ der aufklärungsphilosopischen Systeme gegenüber beispielsweise postmodernen Diskurstheorien die Rede ist, verkennt diese These vollkommen, dass Kant aus einem anderen gesellschaftlichen

Vernunft gezwungen, den *Naturbegriff zweiter Potenz* um eine Dimension zu erweitern: Die Notwendigkeit erkenntnistheoretischer Analysen, ein abstraktes Residuum von Sinnlichkeit operationalisieren zu müssen, wird in der praktischen Philosophie in der „Achtung" vor dem reinen Gesetz „überwunden" und dabei zugleich sublimiert.

In dem Gefühl der Achtung schlägt sich nun *die implizite Vergeschlechtlichung* der transzendentalen Kategorien nieder. In der *sexistischen Denkbewegung der vorenthaltenen Gleichheit* fungiert die Achtung als Fluchtpunkt, wobei ihre enge Beziehung zur Kategeorie des „Erhabenen" den männlichen Charakter der transzendentalen Dynamik anzeigt. Mit der populärwissenschaftlichen Phase Kants endet auch die sexistische *Repräsentation* von Frauen, die begriffliche Negation von Weiblichkeit innerhalb der Transzendentalphilosophie (ist sie ja eine Theorie des Begriffs und des Urteils) koinzidiert mit ihrer projektiv-gegensätzlichen, das heißt begriffslosen Repräsentation in den „Beobachtungen". *Die beiden Sexismen des kantischen Werkes, der einer vorenthaltenen Gleichheit und der einer projektiven Differenz, konfigurieren eine irreduzible Struktur*. Legitimierte bereits in den „Beobachtungen" die den Frauen konziliant zugeschriebene Schwäche begrifflicher und mathematischer Abstraktion sowie die ihnen insinuierte Unfähigkeit zu moralischer Standfestigkeit die gesellschaftliche Hierarchisierung entlang der Sphären von Öffentlichkeit und Privatheit, reimplementiert Kant diese degradierende Gedankenbewegung in seinem transzendental-philosophischen System. Rechtfertigung bietet dabei der scheinbar geschlechtsneutrale Charakter des „Transzendentalsubjekts", eine Einschätzung, wie sie ja auch Ursula Pia Jauch teilt. Es wäre jedoch zu simpel, würde gesagt werden, dass sich in derartigen Argumentationsmustern ausschließlich ein affirmativer Zugang zur kantischen Philosophie manifestiert – das Problem also auf die subjektive Dimension verkürzt würde –, im Gegenteil entspringen sie der von den objektiven Formen des warenproduzierenden Patriarchats präjudizierten Indifferenz zwischen Schein und Sein, Geltung und Genesis; „[a]ls Resultat aber, worin der Prozeß erlischt"[31] ist den Kategorien des warenproduzierenden Patriarchats jene negative

Bedingungsrahmen heraus reflektiert hat (den Verweis auf den historischen Kontext finden man und frau bezeichnenderweise hingegen immer dann, wenn es um die Relativierung der kantischen Ideologien geht). Die Präponderanz der Formen über die empirische Welt und das sie motivierende Naturbeherrschungsparadigma entspringen einer historisch konkreten Epoche (Institutionalisierung der bürgerlichen Zirkulation, „Geld und Geist"), nicht etwa der außergewöhnlichen „Denkleistung" der Aufklärungsphilosophen. Das ihnen, mitunter schon bei Adorno, attestierte Vermögen zum „Aushalten von Widersprüchen", wie zum Beispiel der Gegensatz von Form und Inhalt, ist in Wahrheit eine Legitimation der schizophrenen Struktur bürgerlicher Subjektivität. Dies kann nicht zuletzt durch kritische Rekonstruktion der aus diesen Widersprüchen emanierenden Ideologien gezeigt werden. So entspringt zum Beispiel dem Gegensatz von Rechts (Form) und Tugendphilosophie (Inhalt) der Antisemitismus/ Antizionismus Kants, was im dritten Teil dieser Arbeit expliziert werden wird.

[31] Karl Marx, *Das Kapital Band 1*, Berlin, 2008, S.70.

Vergeschlechtlichung – das heißt der Ausschluss von Frauen – eingeschrieben, die der kantische *Sexismus der vorenthalten Gleichheit* rechtfertigt. Es ist der intrinsische Widerspruch der androzentrischen Identitätslogik selbst, der analog zur Ambiguität des Naturbegriffs die Einheitlichkeit in den kantischen Imaginationen von Weiblichkeit zerreißt, permanent zwischen den beiden gegenläufigen, sich aber wechselseitig implizierenden Polaritäten von Naturexplikation und ihrer Beherrschung oszillierend. Sobald nun aber die unmittelbare Evidenz der beiden Weiblichkeitsbilder gegeneinander fixiert wird, entgleitet die sie vermittelnde Bewegung einer möglichen begrifflichen Bestimmung; die dynamische Qualität des kantischen Sexismus wird ebenso sistiert, wie seine innere Einheit, setzt doch das naturbeherrschende Paradigma der Transzendentalphilosophie die Abspaltung der weiblichen „Naturzwecke" voraus. *Die gegenläufigen Darstellungsmodi eines Sexismus der projektiven Differenz und einem Sexismus der vorenthaltenen Gleichheit drücken keinen Gegensatz aus, vielmehr konstituieren sie beide Seiten androzentrischer Identitätslogik*. Dass die transzendentale Gleichheit sehr wohl mit der Hierarchisierung des Geschlechterverhältnisses zusammengeht, drückt hierbei nicht zuletzt Kant selbst aus. In der „Metaphysik der Sitten" wird diese paradoxe Verschränkung geradezu ostentativ verteidigt: „Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Verehlichten, als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne in Verhältnis auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Teil) sein: so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche, in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des *Zwecks* abgeleitet werden kann."[32]

4. Das „Schöne" und „Erhabene" in der „Kritik der Urteilskraft"

Korrespondierte in den ersten beiden „Kritiken" der *Naturbegriff zweiter Potenz* mit dem Ausschluss von Weiblichkeit aus dem transzendentalen Werk, scheint die „KdU" hingegen diese androzentrische Konzeption zu konterkarieren; tritt in ihr die weiblich konnotierte Kategorie des „Schönen" schließlich erneut auf den Plan. Revidiert Kant also in der „KdU" seine androzentrische Konzeption und integriert dadurch in seine Transzendentalphilosophie eine spezifisch weibliche Ausdrucksmöglichkeit? Bietet auf diese Weise die Konzeptionalisierung einer Urteilskraft den Ansatzpunkt einer Reformulierung weiblicher Emanzipations-

[32] Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main, 1977, S.392.

und Partizipationsbestrebungen? Ein Vertreter einer derartigen Interpretation ist der Frauenrechtler Theodor Gottlieb von Hippel, ein Freund Kants. Hippel macht gegenüber Kant geltend, dass die von ihm als weiblich aufgefasste Urteilskraft ein ergänzendes Korrektiv gegenüber der theoretischen und praktischen Vernunft darstelle, wodurch ihr – und damit auch den Frauen – eine wichtige Rolle in der Gestaltung der bürgerlichen Gesellschaft zukomme.[33]

Obgleich mit dem Begriff des „Schönen" zweifelsohne ein geschlechtlich besetzter Begriff Eingang in die kantische Transzendentalphilosophie erhält, zieht sich in der These einer damit gegebenen Explikation weiblicher Fähigkeiten oder gar der Aufwertung von Frauen wohl eher das Bedürfnis einer identifizierenden Lesart zusammen, die gegen die Widersprüchlichkeiten der „KdU" geradezu imprägniert zu sein scheint, als dass ein wirklich konkreter Ansatz feministischer (Anti-)Politik benannt wäre. Hippel übersieht nämlich, dass die „KdU" eine Reaktion auf den intrikaten Gegensatz von theoretischer und praktischer Form zeitigt. Ihr Konkretisierungsanspruch reflektiert die Insuffizienz der männlichen Subjektdisposition, wie sie in den ersten beiden „Kritiken" zutage tritt. In Wahrheit schlägt der scheinbare Triumph der Vernunft über jegliche Naturabhängigkeit, die zu ihrer Inventarisierung und letztlich zu ihrer Auslöschung gelangen sollte, auf den systematischen Zusammenhang des transzendentalen Projekts zurück, insofern die identitätslogische Deduktion eines *Naturbegriffs zweiter Potenz* weder eine Vermittlungsinstanz zwischen theoretischer und praktischer Vernunft prätendieren kann – ihre Stellung zueinander wurde ja von Kant als eine disjunktive, sich wechselseitig ausschließende bestimmt –, noch sich in der Lage wähnt, den mit ihr gesetzten Universalisierungsanspruch realiter zu erfüllen, stößt das erkenntnistheoretische Substrat einer „Sinnlichkeit überhaupt" doch einen empirischen Bodensatz aus, der sich nicht ohne Weiteres durch die Subsumtionstätigkeit des Verstandes erfassen lässt, aber gerade deshalb als nicht-identischer Rest einer systematisierenden Analyse zugänglich gemacht werden muss. Die in der „KdU" vorangetriebenen Bemühungen, eben diese Lücken der ersten beiden „Kritiken" zu schließen, lassen die Urteilskraft und damit die ästhetische Sphäre zu einer „methodische Lebensfrage"[34] der Transzendentalphilosophie werden. Es ist mit Georg Lukács darauf zu insistieren, dass die Ästhetik Kants nicht nur eine Reflexion über die Kunst an sich darstellt, sondern dass sie vielmehr als ein Bedürfnis aus dem antinomischen Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft resultiert, ihr deswegen aber auch eine „*systemtheoretische*, (…) weltanschauliche Bedeutung" eigen ist, „die dem *Prinzip* der Kunst für diese Epoche"[35] im Allgemeinen zukommt.

[33] Vgl. Ursula Pia Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtervormundschaft*, Wien, 1989, S.225.
[34] Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923, S.22.
[35] A.a.O., S.21., Hervorhebung DS.

Dieses Prinzip verdichtet sich in der „KdU" in der zentralen Kategorie des „Schönen". Ihre Funktion besteht hierbei in der Reimplementierung des Inhalts gegenüber seiner Absorbtion durch das Formdiktat der Vernunft, was den Rekurs auf „empirische Gesetze" sowie die Konkretisierung der erkenntnistheoretischen Subsumtionslogik in der Mannigfaltigkeit der äußeren Welt nach sich zieht. Auf der Ebene des Subjekts entspricht das Gefühl der „Lust oder Unlust" der konkreten Dimension des Erkenntnisvorgangs. Die Funktion einer „konkretisierenden Systematisierung" vermittelt nun dergestalt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, dass sie die mit dem Abstraktionsprozess der „transzendentalen Ästhetik", die nicht mit dem kategorialen Status der Ästhetik in der „KdU" verwechselt werden darf, gesetzte „Kluft" (Kant) schließt, indem sie die „konstitutive Rezeptivität" der theoretischen Vernunft und das Gefühl der Achtung in der „KdpV" um eine unmittelbarere Dimension erweitert. Die der Urteilskraft entsprechende Reflexion auf die ästhetischen „Naturzwecke" *komplettiert den Naturbegriff zweiter Potenz durch eine dritte Dimension*[36], deren zweckgebundene Reflexion unterhalb des Abstraktionsniveaus des Verstandes agiert. Als *„konkretisierende Systematisierung"* unterscheidet sie sich jedoch grundsätzlich von der Explikation der „Naturzwecke" in den „Beobachtungen". Ihre unmittelbare Konfrontation mit den „Naturzwecken" hat den Prozess der Operationalisierung und der Abstraktion von der disparaten Empirie schon durchlaufen, weshalb die Kategorie des „Schönen" in der „KdU" *nicht mit dem Naturbegriff erster Potenz kompatibel ist*; wenngleich die „KdU" durchaus dem Diktum der Explikation der „Naturzwecke" folgt, verhandelt sie diese unter der Voraussetzung der identitätslogischen Definition derselben, weshalb Kant in ihr auch die „Bedingung der Möglichkeit" einer objektiven Erkenntnis, oder präsziser: einer „subjektiven Allgemeingültigkeit" apostrophiert, ein Anliegen, das der Explikation der „Naturzwecke" in den „Beobachtungen" noch fern lag. In der Imitationsbewegung der Urteilskraft, „als ob" die empirische Welt unter ein Verstandesgesetz subsumiert werden könnte, *besetzt* das „Transzendentalsubjekt" die in der „KdrV" abgespaltene Unmittelbarkeit. Auf diese Weise bannt es noch einmal die dem „Transzendentalsubjekt" inhärente Nicht-Identität und Heterogenität unter das identitätslogische Verdikt; die Deduktionslogik wird durch eine Induktionslogik vervollständigt, deren Ausgangspunkt nach wie vor der (wenn auch nur imitative) Subumtionsprozess zwischen Verstand und Anschauungen abgibt. Parallel zur Ambiguität des Naturbegriffes lässt sich demnach *ebenso in der Kategorie des „Schönen" ein Bruch ausmachen*. Ihre Begründung der Geschlechterdifferenz in den „Beobachtungen" weicht ihrer artifiziellen Integration in das transzendentalphilosophische Gebäude durch die Urteilskraft.

[36] Eine dritte Dimension neben den „Naturgesetzen" der „KdrV" und der „Kausalität durch Freiheit" der KdpV.

Um sich im Folgenden die Brisanz der *identitätslogischen Okkupation des „Schönen"* in der „KdU" für die Entwicklung des Geschlechterverhältnisses vergegenwärtigen zu können, ist die Formanalyse der ästhetischen Schrift Kants an die konkreten gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts rückzukoppeln. Wenn mit Lukács konstatiert werden kann, dass der ästhetischen Theorie eine systematische Bedeutung in der damaligen Zeit zukommt, lässt sich darüber hinausgehend eine realgeschichtliche Tendenz herausdestillieren, die den Stellenwert der Kunst gegenüber der frühbürgerlichen Periode durch verschiedene Institutionen aufwertete und ihr eine sittliche Funktion unterstellte. Silvia Bovenschen analysiert in ihrer Monographie „Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen" die neue Funktion der Kunst, wobei sie für das Ende des 18. Jahrhunderts eine Transformation des Selbstverständnisses bürgerlicher Kulturalität diagnostiziert, aus deren rationalem, streng wissenschaftlichen Impetus des frühaufklärerischen Europas zunehmend eine kulturelle und philosophische Exposition der empfindsamen Seiten menschlichen Daseins hervorging. Mit den neuen kulturellen Repräsentationen der Empfindsamkeit entstanden, so Bovenschen, auch infrastrukturelle Veränderungen: Vor allem in der Institution des „Briefromans" macht die Theoretikerin die Synthese der repräsentativen und realgeschichtlichen Tragweite des „Kultes der Empfindsamkeit"[37] aus, der nicht nur eine neue literarische Gattung begründete, sondern im Zuge der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft obendrein zu einem zentralen Kommunikationsmedium aufstieg. Die gegenüber der abstrakten Sprache des frühen Rationalismus eingeforderte „Natürlichkeit" und „Lebhaftigkeit"[38] fand sich in neuen Verkehrsformen einer „privaten Öffentlichkeit", die vor allem durch einen rasant wachsenden Briefverkehr gekennzeichnet war.[39] Diese politische Konsolidierungsphase der bürgerlichen Gesellschaft durch volkseigene Kommunikationsformen schien auf den ersten Blick auch eine Chance für Frauen zu beinhalten. Tatsächlich reüssierten einige von ihnen als anerkannte Autorinnen. Trotz dieser transitorischen Anerkennung von Frauen als Schriftstellerinnen, speziell innerhalb dieser literarischen Gattung, verschärften sich in derselben Zeit sexistische Invektiven, da die Integration einer identitätslogisch okkupierten „Empfindsamkeit" in das literarische Feld in eine umso rigorosere Grenzziehung bezüglich der Definition des gewaltsamen Geschlechterverhältnisses mündete: „Als die Frauen diese Chance [innerhalb

[37] Silvia Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, Frankfurt am Main, 1979, S.200.

[38] A.a.O.

[39] In Goethes „Die Leiden des jungen Werthers" lässt sich die Bedeutung des Briefromans exemplarisch nachvollziehen, wie auch der Empfindsamkeitsfetisch in ihm paradigmatisch zutage tritt.

des „Briefromans“ reüssieren zu können, DS] zu nutzen und über die „privaten“ Formen schriftlicher Kommunikation hinaus sich literarisches Terrain zu erobern suchten, konnten sie der gutwilligen Unterstützung derer, die ihre Briefe gelobt hatten, allerdings nicht mehr so sicher sein; denn dieser Schritt widersprach offen den empfindsamen Weiblichkeitseinschätzungen.“[40] Der „Kultus der Empfindsamkeit“ spiegelt die Gegenbesetzung zur begrifflichen Abstraktion des frühbürgerlichen Rationalismus wider, jedoch gleichsam unter der androzentrischen Definitionsmacht von Weiblichkeit. Der scheinbar aufwertenden Tendenz einer Thematisierung empfindsamer Weiblichkeit in Kultur und Politik inhärierte eine sexistische Festschreibung von Frauen als besonders zartfühlige, schwache, triebhafte Wesen. Zudem verweist der zum großen Teil männliche Erfolg innerhalb dieser literarischen Gattung darauf, dass Frauen auch hier als Spiegel männlicher Affektionen zu figurieren hatten, die es zu goutieren galt.[41]Der Empfindsamkeitskult entsprach in Wahrheit einer neuen Herrschaftsphase androzentrischer Vergesellschaftung, deren innere Widersprüchlichkeit *das Bedürfnis einer Konsolidierung der „passiven“ Seiten männlicher Subjektivität hervortrieb*, wobei der Umschlagspunkt zwischen der Festschreibung weiblicher Eigenschaften und ihrer identitätslogischen Okkupation durch die nach wie vor männliche Kultur die androzentrische Definitionsmacht der Geschlechter exekutierte.[42]

Vor diesem Hintergrund erhellen sich nun die Kategorien des „Schönen“ und „Erhabenen“ in der „KdU“. Der Modus der vorenthaltenden Gleichheit, der für das transzendentale Naturbeherrschungsparadigma typisch ist, kommt in der Urteilskraft zu sich, der projektive Begriff des „Schönen“ wird in der ästhetischen Konzeption transzendentaler Subjektivität sublimiert und *männlich besetzt*. Dass Kant den von ihm selbst als wesentlich geschlechtlich konnotierten Begriff des „Schönen“ in der „KdU“ untersucht, ohne auch nur in einem Nebensatz auf diesen semantischen Gehalt einzugehen, zeugt davon, dass der gesellschaftliche Raum der Kunstproduktion und -beurteilung im Werk Kants den Frauen nur insofern Zutritt verschafft, „als da nötig ist, um das Salz in den Spottgedichten zu vernehmen, welche die seichten Grübler unseres Geschlechts durchzogen haben“[43], das heißt lediglich als passives Objekt männlicher Selbsterfindung im

[40] Silvia Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, S.209.

[41] Die Situation in Deutschland Ende des 18. Jahrhunderts weist, natürlich unter ganz anderen weltgesellschaftlichen Bedingungen, Ähnlichkeiten zu dem Empfindsamkeitskult der Krisengesellschaft auf. Die Persistenz sexistischer Stereotype, auch und vor allem bei VertreterInnen der Frauenquote, dürfte insofern für eine ähnliche Dialektik kennzeichnend sein, wie sie Bovenschen für die damalige Zeit feststellt.

[42] Diese neue Empfindsamkeit der Männer ging im Übrigen so weit, dass sie an solch geselligen Abenden bei allen möglichen Anlässen in Tränen ausbrachen und auf diese Weise ihrer Sensibilität huldigten, wie Bovenschen ausführt.

[43] Beobachtungen, S.37.

Kontext einer sich konstituierenden „privaten Öffentlichkeit". Die von Hippel diagnostizierte emanzipatorische Konsequenz der „KdU" erliegt dem Schein jenes „trojanischen Pferdes", wie Bovenschen die „Briefromane" nennt, weil er verkennt, dass die männliche Entdeckung der eigenen Empfindsamkeit nicht etwa eine liberalisierende Konsequenz in Bezug auf eine steigende Partizipation von Frauen am politischen und gesellschaftlichen Leben zur Folge hatte, sondern auf einer rigideren Abgrenzung ihnen gegenüber basierte, deren instrumentelle Stellung dadurch noch verfestigt wurde. Die Austreibung der Weiblichkeit aus der Kategorie des „Schönen" vollendet *den Sexismus der vorenthaltenen Gleichheit*, das Verstummen-Machen von Weiblichkeit in der transzendentalen Philosophie Kants.

5. Die „Wert-Abspaltung" (Roswitha Scholz) als konstitutives Formprinzip für das Verhältnis von Theorie und Praxis sowie ihre Stellung zur ästhetischen Reflexion

Vor dem Hintergrund des bisher Entwickelten ist noch einmal auf das Theorie-Praxis-Verhältnis Kants zu rekurrieren, dass schon im ersten Teil dieser Arbeit einer Kritik unterzogen wurde. Allerdings blieb diese Kritik insofern unzulänglich, da sie aus der Immanenz des androzentrischen Subjekts heraus geübt wurde, damit allerdings die eminent wichtige Rolle des Naturbegriffs für die Stellung von Theorie und Praxis nicht bedacht werden konnte. Diese Insuffizienz gilt es im Folgenden mit der Auslotung der von der Theoretikerin Roswitha Scholz entwickelten Wert-Abspaltungs-Kritik in Bezug auf die kantische Philosophie zu überwinden. Ziehen man und frau dabei in Betracht, dass die *kulturell-symbolische Überdetermination der Naturkategorie* zu einer impliziten Vergeschlechtlichung auch der transzendentalen Kategorien führte, so ergibt sich hinsichtlich der subjektimmanenten, das heißt androzentrischen Entwicklung des „Transzendentalsubjekts" eine andere Perspektive: Es gilt die paradoxe Gleichzeitigkeit festzuhalten, dass auf der einen Seite die androzentrische Subjektkonstitution der transzendentalen Philosophie nur in Rekurs auf das „andere Geschlecht" (Simone de Beauvoir) erfolgen kann, repräsentieren Frauen auf der kulturell-symbolischen schließlich die Bedrohung der „Naturzwecke", während auf der anderen Seite gerade dieser Rekurs, wie überhaupt jedwede Spur einer Weiblichkeit, von Kant getilgt wird. Erfolgt die Stratifikation der *drei Dimensionen des Naturbegriffs zweiter Potenz* über die innere und äußere Distanzierung der jeweiligen Vermögen[44] angesichts der zu systematisierenden „Naturzwecke", bedeutet dies – vermittelt über den Konnex

[44] Vernunft, Verstand und Urteilskraft werden Kant der Moral-, der theoretischen und der ästhetischen Philosophie zugeordent.

von „Naturbeherrschung und Weiblichkeit" (Scheich) –, *dass der Primat der Praxis wesentlich nach einem androzentrischen Begründungsmuster erfolgt*. Die Aussage darf nun jedoch nicht dergestalt interpretiert werden, als reproduziere sich in den Formen Theorie, Praxis und Ästhetik der Dualismus von Weiblichkeit und Männlichkeit in der kantischen Transzendentalphilosophie (weswegen der „Primat der Praxis" mit der Attitüde und dem Selbstverständnis des „Philosophenkönigs" Kants sehr wohl zusammengeht). Dies wäre ein identitätslogischer Kurzschluss (siehe z.B die Hippelsche Argumentation). Repräsentiert wird Weiblichkeit im transzendentalen Gebäude lediglich als „Grenzbestimmung" (Carmen Gransee), als äußerster Rand. Eine eigenständige Ausdrucksmöglichkeit wird ihr also von Vornherein verunmöglicht und dennoch prädisponiert sie simultan die jeweilige Observanz des transzendentalen Subjekts in den drei „Kritiken". Unter dem Vorbehalt einer subjektimmanenten Reflexion des antinomischen Verhältnisses von Theorie und Praxis hingegen, wie er im ersten Teil dieser Arbeit vollzogen wurde, schien der Primat letzterer aus dem Gegensatz von Kontemplation und Spontaneität hervorzugehen. Auf den ersten Blick qualifizierte sich die praktische Vernunft für die Realisierung transzendentaler Freiheit, da ihr „reiner Wille" die funktionale Gesetzesstruktur der Erkenntnistheorie überstieg, indem er sich selbst autonom setzte. Jedoch zeigt sich jetzt, dass diese Autonomie ihrerseits in einem kausalen Gefüge situiert war, was zu dem paradoxen Freiheitsbegriff führte, der in der totalen Subordination unter das Gesetz des „kategorischen Imperativs" besteht. Da also analog zur ersten auch die zweite „Kritik" permanent zwischen handlungstheoretischer und strukturaler Begründung oszilliert, kann der Primat der Praxis nicht auf der Stufe dieser Widersprüchlichkeit ausgewiesen werden.

Wenn die Begriffe von Freiheit und Kausalität also nicht mit der handlungstheoretischen bzw. strukturalen Disposition des „Transzendentalsubjekts" agglutiniert sind, woraus zieht der Primat der Praxis in Kants drei „Kritiken" dann seine Begründung? Die Frage kann nur dann befriedigend beantwortet werden, *wenn die Qualifizierung der drei Dimensionen des Naturbegriffs zweiter Potenz auf ihren jeweiligen Operationalisierungsgrad rückbezogen wird*. Und am höchsten gestaltet sich dieser in der praktischen Vernunft und ihrem spezifisch männlichen Gefühl der Achtung. Nicht etwa die kausale Struktur der Erscheinungswelt führt zu der eigentümlich kontemplativen Disposition der theoretischen Vernunft („konstitutive Rezeptivität"), sondern ihre direkte Referenz auf ein (bereits operationalisiertes) Natursubstrat. Dass Kant auch die Urteilskraft der Erkenntnistheorie zuordnet – für ihn gibt es, wie er in dem Kapitel zur „Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft" ausführt, neben der „mechanischen Kasualität" der „funktional-abstrakten" Denkweise (Bockelmann), noch eben jene „teleologische" der Urteislkraft –, verweist auf ihren „kontemplativen" Status angesichts der zu bearbeitenden unmittelbaren Materialität der Erscheinungen. Die Binnendifferenzierungen

des „Transzendentalsubjekts“ emanieren demnach aus der genuin sexistischen Denkbewegung der vorenthaltenen Gleichheit und zwar abhängig davon, inwiefern die Auslöschung der „Irrationalität der Materie“[45] mehr oder weniger gelingen mag. Wenn Georg Lukács in seiner sehr ansprechenden Formkritik der kantischen Transzendentalphilosophie zu dem Schluss kommt, dass „[d]ie Praxis (…) durchaus als der Theorie der Kontemplation untergeordnet“ anzusehen sei, verkennt er den paradoxen Freiheitsbegriffs Kants, dessen Primat über die Theorie postuliert wird, obwohl auch er in einen „kontemplativen“ Zustand, nämlich in die „Faktizität der Vernunft“ (Kant), d.h. die unhinterfragbare Akzeptanz des Sittengesetzes, umkippt; ein Spezifikum, dessen konstitutives Element nur über das männliche Paradigma der Naturbeherrschung bestimmt werden kann.[46] Es handelt sich hierbei um jenes Spezifikum der apostrophierten Absenz von materiellen Bedingungen, das den Primat der Praxis begründet, da „[d]as moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, (…) uns für sich allein [verbindet, DS], ohne von irgend einem Zwecke, *als materialer Bedingung*, abzuhangen“; und gerade deswegen „bestimmt“ die praktische Vernunft „doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt.“[47]

6. „Wert-Abspaltung“ als negative Denkform: Das fetischistische Verhältnis von Subjekt und Objekt und die Frage nach der Situiertheit von Weiblichkeit

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Wert-Abspaltung als Formprinzip des bürgerlichen Geschlechterverhältnisses weder als Opposition, noch als Dualismus verstanden werden kann. Sie konfiguriert vielmehr eine fluide dynamische Struktur, eine Prozesslogik, in welcher „Weiblichkeit“ nicht etwa einer „Seite“ zugeschlagen, oder gar an einem „Ort“ in der kantischen Philosophie situiert werden kann. Einerseits geht sie nämlich den kantischen Kategorien, und ihrer dualistischen Stellung zueinander *voraus*, andererseits *präfiguriert* sie gerade deswegen den inhärenten Entwicklungsprozess seines begrifflichen Gefüges. Der erste Fall zeigt sich in den kantischen „Beobachtungen“, in denen Frauen als das „andere Geschlecht“ (de Beauvoir) verdinglicht wurden, wobei es nicht wirklich eines tiefgehenden Wissens um die Psychoanalyse bedarf, um den psychischen

[45] Lukács, S.12.

[46] Der Verweis von Lukács, die praktische Vernunft Kants verkümmere ihrerseits zu einem „kontemplativen Zustand“, hat für ihn insofern auch einen „strategischen“ Vorteil, als dass er es erlaubt, einen neuen Praxisbegriff, mit teilweise voluntaristischen Zügen, zu restituieren.

[47] KdU, S.412; A 419/ B 424; Hervorhebung von mir, DS.

Abspaltungsprozess Kants zu rekonstruieren. Die verdrängten, abhängigen Seiten des Philosophen erscheinen im Text in der Gestalt einer als besonders empfindlich, sensibel, reflexionsschwachen und unmoralischen Weiblichkeit. Insofern erschien Weiblichkeit in den „Beobachtungen" tatsächlich als zu beschreibendes Objekt (man und frau erinnern sich an die Verlautbarung Kants, die Eigenschaften der Frauen im Kontrast zu den männlichen zu entwerfen), als Repräsentation des männlichen Subjekts. Allerdings revidierte sich die Einschätzung in Anbetracht der *zweiten Schicht des Sexismus einer projektiven Differenz*, zereißt doch der sich ausschließende Charakter der kantischen Weiblichkeitsimagines selbst ihre Objektivierung, so dass die Stereotypen der „Heiligen" und der „Hexe" als das Resultat einer genuin männlichen Projektion desavouiert werden konnten, deren Ambivalenz diejenige des männlichen Sozialisationsprozesses reproduzierte. Weil Weiblichkeit bereits in der Psychogenese des männlichen Subjekts durch den unter androzentrichen Prämissen verfassten Sozialisationsprozess als das „Eigene im Anderen" verdinglicht wird, kommt ihr selbst dort, wo sie thema probandum der philosophischen Untersuchung ist, nicht der Status eines Objekts zu, ein Sachverhalt, der von Silvia Bovenschen duch den Terminus der *Repräsentation* von Weiblichkeit ausgedrückt wird. Für den zweiten Fall, also der prägenden Bedeutung der Wert-Abspaltung für die Konstellation der transzendentalen Kategorien, ist es nunmehr evident, dass Frauen durch den Sexismus der vorenthaltenen Gleichheit jeglicher Status auf der Ebene des Objektbereichs verweigert wird; hier weicht die Repräsentation von Weiblichkeit der identititätslogischen Okkupation desselben. Ausgeführt wurde dieser Mechanismus im vorherigen Kapitel, das veranschaulichte, wie die beiden erkenntnistheoretischen Dispositionen und die praktische Vernunft Natürlichkeit instrumentalisierbar machen und letztlich zum Verschwinden bringen. Die beiden Zwecke der theoretischen Vernunft, die durch die „funktionale Abstraktion" (Bockelmann) induzierte „mechanische" und die durch die Urteilskraft hervorgerufene „teleologische" Kausalität, spannen ihr Netz über die Natur, der auf diese Weise Weiblichkeit ausgetrieben wird. Ihre höchste Kausalität jedoch erreichte das transzendentale Subjekt in der „übersinnlichen" Kausalität der praktischen Vernunft, die sich jedweder Abhängigkeit enthoben dünkt. Beziehen man und frau beide Formen der „Naturzwecke" auf ihr Verhältnis zum Subjekt, so kristallisiert sich die Differenz zwischen *den Naturbegriffen erster und zweiter Potenz* als der Unterschied zwischen einem noch nicht gänzlich wissenschaftlich bewältigten („Beobachtungen") und einem identitätslogisch instrumentalisierten („drei Kritiken") heraus. Das Subjekt selbst appliziert seine Denkformen auf die ihm gegenüberstehenden Objekte und reproduziert hierdurch, vor allem in den drei „Kritiken", eine subjektive Dimension innerhalb der Naturkategorie.

Wie auf der einen Seite Subjektivität ihren Anteil am Objekt hat („mechanische", „teleologische" Kausalität des Naturbegriffs, sowie diejenige aus Freiheit), umfasst

das Subjekt ebenfalls Segmente von Objektivät, wobei Kants Bestreben in den drei „Kritiken" dahingeht, genau diese Vermitteltheit zu dissoziieren, widerspricht sie doch einer autonomen Verfasstheit des „Transzendentalsubjekts". Substituieren man und frau die Subjekt-Objekt-Spaltung durch die Gegenüberstellung von Vernunft und Natur (in der Tat sind diese Begriffe äquivalent), lässt sich feststellen, dass ebenso in der transzendentalen Subjektivität ein Moment von Natürlichkeit und Kontingenz hervorscheint, dem es nicht gänzlich entsagen kann. Da auf der kulturell-symbolischen Ebene des warenproduzierenden Patriarchats ein Konnex zwischen den Elementen der Naturhaftigkeit, Abhängigkeit, Passivität etc. und dem weiblichen Geschlecht besteht, muss das transzdendentale Subjekt eine Grenzziehung vornehmen, die eine adäquate Thematisierung eben dieser, seiner Kontingenz, ermöglicht. Allerdings ist diese Grenzziehung immer ein prekäres Unternehmen, weil es freilich ein „rein formales" Subjekt nicht geben kann. Auf der Ebene der ersten „Kritik" vertritt die „konstitutive Rezeptivität" der „transzendentalen Ästhetik" jenes natürliche Residuum, das unmittelbar auf die äußere Natur gerichtet ist. Um nun über solch eine passive Disposition die Oberhand zu gewinnen, entwickelt das kantische Subjekt in der „KdrV" einen psychischen Kompensationsmechanismus, der auch für die zweite „Kritik" prägend und für den *triebökonomischen Haushalt* desselben ausschlaggebend ist, so dass durch ihn die Gefahr seiner ständigen Subversion in Anbetracht all der Naturabhängigkeiten überwunden werden soll: Entgegen der Freudschen These eines spezifisch weiblichen Masochismus zeugen v.a. die ersten beiden „Kritiken" Kants von einem genuin männlichen, ist es doch „demütigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disziplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten."[48] *Die Hierarchisierung der Subjetivität in den drei „Kritiken" hangelt sich nicht nur an dem Grad der äußeren Naturbeherrschung entlang, sondern auch an dem Grad der inneren Triebbeherrschung des Subjekts selbst*. Unter dieser Perspektive lässt sich nun ebenfalls die Präponderanz der praktischen Vernunft verstehen, erfährt in ihr der kantische Masochismus schließlich seine extremste Ausprägung.[49] Gesetzesmäßigkeit und pathogener Selbstzwang, Reaktionen auf die Bedingtheit des „Transzendentalsubjektes", bilden in der kantischen Philosophie zwei Seiten derselben Medaille.

Aus diesen Reflexionen über das negativ dialektische Verhältnis von Subjekt und Objekt lassen sich m.E. nach wichtige Schlussfolgerungen ziehen, die am Ende dieser Arbeit kurz zusammengefasst werden sollen. Erstens stellt sich im Zuge der Kritik des kantischen Sexismus heraus, dass die Wert-Abspaltung als

[48] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Wiesbaden, 1974, S.670, A 795/ B 823

[49] Die in der „KdpV" entworfenen Kategorien mögen dies veranschaulichen. In ihnen sind „Demütigung", „Achtung" etc. die wichtigsten Begriffe (vgl. auch den ersten Teil dieser Arbeit).

Formprinzip des bürgerlichen Geschlechterverhältnisses nicht ein einmaliger Akt ist, sondern die persistente Notwendigkeit hervortreibt, die Spaltung unter dem identitätslogischen Verdikt zurückzunehmen, was selbstverständlich nie gelingen kann: Die Wert-Aspaltung ist wesentlich ein Prozess. Zweitens führt ihre prozessuale Logik zu komplexen Konstellationen zwischen den verschiedenden Kategorien Kants, aber auch zu Beziehungen innerhalb einer einzigen Kategorie, deren Bedeutung und Funktionalität immer nur im Kontext der jeweiligen Entwicklungsstufe reflektiert werden kann. Die kantischen Begriffe können nicht deduktiv gewonnen werden, in ihnen sedimentieren sich Konnotationen, deren verdrängter Gehalt nur durch ihre Rückführung auf die Genese seiner Philosophie decamoufliert werden kann. Das bedeutet aber auch, drittens, dass es völlig unzureichend ist, die kantische Philosophie einer formallogischen Untersuchung zugänglich zu machen, sie revoziert ihren „rationalen" Charakter durch wesentlich unbewusste Determinationen (wie sie vor allem am Naturbegriff festgehalten wurden). Viertens gilt es zu bedenken, dass der Geschlechterdualismus in den Werken des Aufklärers keineswegs als solcher zum Vorschein kommt, im Gegenteil inkludiert der kantische Begriff von Weiblichkeit die Auflösung und das Verstummen-Machen desselben. Weiblichkeit ist aus der Subjekt-Objekt-Spaltung eliminiert, sie existiert nur als „Grenzbestimmung" (Carmen Gransee) des androzentrischen Subjekts. Als Letztes ergibt sich daraus, dass die kantische Vernunft, sowie das kantische Subjekt, eine Immanenzkategorie darstelllt. Die Frage, ob Kritische Theorie denn vernünftig oder unvernünftig sei, ist gegenstandlos, wenn nicht gesehen wird, dass Vernunft und Unvernunft sich wechselseitig implizieren und für sich keine Existenz haben können: Die Abschaffung des bürgerlichen Geschlechterverhältnisses wird nicht ohne die Überwindung beider zu haben sein.

Literatur

Karl Marx, *Das Kapital Band 1*, Berlin, 2008.

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, 1974.

Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Leipzig, 1940.

Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main, 1977.

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Wiesbaden, 1974.

Heidemarie Bennent, *Galanterie und Verachtung*, Frankfurt am Main, 1996.

Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus*, Bad Honnef, 2011.

Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, 2006.

Ursula Pia Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtervormundschaft*, Wien, 1989.

Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923.
Silvia Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, Frankfurt am Main, 1979.

Carsten Weber

IHR KOMMT HIER NICHT REIN

Die prekarisierte Mittelschicht und ihre Subjekte als verängstigte Wachhunde ihres Humankapitals

Vorbemerkung: Alle Hervorhebungen in den im Text erscheinenden Zitaten stammen von den zitierten Autoren.

> *„Wenn's hart auf hart kommt, ist Beethoven das einzige, was uns noch von der Unterschicht unterscheidet." (Kom(m)ödchen-Ensemble)*
>
> *„Die Ideologie von der gottgewollten qualitativen Verschiedenheit der Menschen verträgt sich mit der Ideologie von Leistung und Verdienst, weil die verdinglichte Denkform des warenproduzierenden Patriarchats den Widerspruch nicht ins Bewusstsein treten lässt." (Weber 2009, 178, nach Horkheimer)*

Die dem warenproduzierenden Patriarchat als gesellschaftlichem Fetischismus der Moderne entsprechende Ideologie, derzufolge Leistung und Verdienst die beherrschenden Maßstäbe für individuelle Teilhabe an gesellschaftlichem Reichtum und gesellschaftlicher Anerkennung sind, befand sich in ihrer konkreten Gestalt, in der alltäglichen gesellschaftlichen Anwendung seit je her im Widerspruch mit der Realität. Das gilt um so mehr unter den Bedingungen von Weltwirtschaftskrise, Prekarisierung und Massenarbeitslosigkeit. Ging man in den goldenen Jahrzehnten des „rheinischen Kapitalismus" noch von einer allgemeinen Partizipation aller Fleißigen und Aufstiegswilligen am ideellen Gesamtwarenkorb der BRD aus, wird mittlerweile unumwunden zugegeben, dass auf der kapitalistischen „Reise nach Jerusalem" die Hälfte der Stühle inzwischen vermodert und zerfallen ist und nicht ersetzt werden kann.

Da die fetischistische Grundlage dieses Prozesses trotz aller Krisenrhetorik in den bürgerlichen Medien unhinterfragt bleibt, wird das Ergebnis als letztlich schicksalhaft erfahren und akzeptiert. In der Folge strebt das Bürgertum in seinen diversen Schichtungen nach Sicherung seiner Assets; wo diese hauptsächlich in Bildungstiteln bestehen, also in der Mittelschicht, grassiert die Angst vor ökonomischer Entwertung dieser Titel, da ihre kapitalistische Realisierbarkeit ganz wesentlich von der staatlichen Liquidität abhängt, mithin von der Fähigkeit und Bereitschaft des Staates, die Träger dieser Titel als seine Diener zu beschäftigen. Ist die staatliche Liquidität gefährdet, sind infolgedessen auch

die Existenzbedingungen der Mittelschicht gefährdet. Wie ihre Angehörigen mit dieser Prekarisierung umgehen, insbesondere welche ideologischen Verarbeitungsformen daraus resultieren, soll Gegenstand dieses Beitrags sein.

Zuvor ist es allerdings notwendig, eine begriffliche Differenzierung zwischen Bürgertum und Mittelschicht vorzunehmen. Soeben noch habe ich vom „Bürgertum in seinen diversen Schichtungen" gesprochen; das ist nicht ganz falsch, aber auch nicht korrekt. Heute verstehen wir unter dem äußerst diffus gewordenen Begriff des „Bürgertums" jene sozial und politisch hegemonialen Segmente der Bevölkerung, die weder durch ererbte Großvermögen und privilegierte Positionen eine herausragende Stellung in der Gesellschaft einnehmen noch durch verfestigte Armut an Geld, Bildung und anerkannten habituellen Mitteln fundamental marginalisiert sind, und ansonsten die gleichen formalen juristischen und politischen Rechte besitzen wie alle anderen Staatsangehörigen auch. Im langen 19. Jahrhundert dagegen, worunter die Zeitspanne von der französischen Revolution bis zum 1. Weltkrieg zu verstehen ist, war das Bürgertum eine distinkte, zahlenmäßig kleine soziale Klasse, die zwar unterhalb des Adels angesiedelt, dennoch in Selbstverständnis und Teilhabe am gesellschaftlichen Vermögen oligarchisch konstituiert war. Der konservative (im Selbstverständnis allerdings „liberale", da ihm zufolge nur der Adel konservativ gewesen sei) Gesellschaftstheoretiker Panajotis Kondylis führte dazu zustimmend aus: „Die physische Individualität als solche war noch keine ausreichende Bedingung für die politische und soziale, nicht einmal für die juristische Gleichberechtigung aller Individuen miteinander. Dies fing bei der Struktur der Familie an, die zwar nicht mehr die Großfamilie der societas civilis war, dennoch ein Haupt hatte und die Rollen ihrer Mitglieder mehr oder weniger festlegte, so daß *sie* – und nicht jedes einzelne physische Individuum – als die Zelle des gesellschaftlichen Organismus angesehen werden konnte. Auf politischer Ebene fand diese Familienstruktur ihre Entsprechung darin, daß meistens nur Familienhäupter politische Rechte hatten, wiederum aber nicht notwendig alle, sondern vornehmlich oder ausschließlich jene, die über ein bestimmtes Eigentum verfügten" (Kondylis, 169f). Im Selbstverständnis des Bürgertums, dessen reflektiertester und scharfsinnigster Apologet und Theoretiker Kondylis war (und darin ohne Nachfolger geblieben ist), sind die für die Teilhabe an gesellschaftlichem Reichtum und Einfluss relevanten Unterschiede zwischen den Menschen *nicht gradueller*, sondern *qualtitativer* Natur und in entscheidendem Maße *familiär* geprägt. Das hat entsprechende Konsequenzen für die klassisch bürgerliche Auffassung darüber, welcher Grad von Teilhabe am gesellschaftlichen Vermögen den Individuen zukomme: „indem der Liberale die substanziellen Bindungen und sozialen Voraussetzungen des Individuums gelten läßt und sogar das Individuum nur vor diesem Hintergrund als vollwertige Person anerkennt, muß er bestimmten Individuen beim Kampf um die Besetzung der sozialen

Rollen einen faktischen – keinen formellen – Vorsprung einräumen" (ebd., 175), weil aus der Massengesellschaft „offensichtlich Individuen hervorgingen, die nicht der bürgerlichen Vorstellung vom Individuum entsprachen" (ebd., 174). Dieser Vorsprung „wird als eine zwar manchmal beklagenswerte, doch ohnehin unvermeidliche Gegebenheit angesehen, die trotzdem durch besondere Tüchtigkeit und etwas Glück wiedergutgemacht werden kann. Zu ihrer Beseitigung dürfen aber ... keine institutionellen oder dirigistischen Maßnahmen getroffen werden, sondern die Dinge sollen in der Gewißheit ihren Lauf nehmen, die unsichtbare Hand werde wohl die sozial nützlichste und tragfähigste Lösung finden" (ebd., 175).

Das lässt in der Tat an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und zeigt, dass Kondylis' Auffassung von einer richtigen Gesellschaftsordnung wesentlich *ästhetisch-ideologischer* Natur ist. Das lange 19. Jahrhundert, das für ihn gewissermaßen das Goldene Zeitalter der jüngeren Geschichte darstellt, ging Kondylis zufolge allerdings bemerkenswerterweise nicht durch revolutionäre Umtriebe sozialistischer Arbeitervereinigungen oder durch die russische Revolution zu Grunde, sondern durch innere Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft selbst, die diesem „schönen sozialen Organismus" mit historischer Notwendigkeit den Garaus machten: aus dem bürgerlichen Gesellschaftsideal „mußte gefolgert werden, daß nicht alle Individuen auf Grund ihrer bloßen Eigenschaft als physische Individuen ins bürgerliche Individualismuskonzept paßten – sonst wäre die Klage gegen die Atomisierung sinnwidrig –, sondern nur solche, die bestimmte materielle oder geistige Voraussetzungen besaßen und darüber hinaus in der bürgerlichen Familie oder in anderen Institutionen beheimatet waren. Das Eintreten für die Rechte des Individuums als ganzer Person gegen die unpersönliche Masse verknüpfte also ausdrücklich oder stillschweigend mit dem Begriff der Person eine Reihe von Faktoren, auf denen die soziale Hierarchie beruhte, so daß der Gegensatz zur Atomisierung einem Plädoyer für die soziale Hierarchisierung der Individuen gleichkam. Freilich konnte nicht mehr von einer Hierarchisierung nach den Maßstäben der societas civilis die Rede sein. Daher die immanenten logischen Schwierigkeiten der liberalen Position, sobald es um den Nachweis der Grenzen der Gleichheit ging. Als einzige anthropologische Begründung der Ungleichheit konnte der Unterschied an Begabung und Tüchtigkeit angegeben werden, das Argument stolperte aber über die alltägliche Erfahrung, die keine genaue und oft auch keine approximative Entsprechung zwischen der sozialen Stellung und den persönlichen Vorzügen des Einzelnen kennt, und außerdem konnte es im Sinne des demokratischen Elitegedankens umgedeutet werden. Denn aus der Feststellung der Ungleichheit der Talente und der Leistungen läßt sich keine Legitimation der Herrschaft einer ganzen Klasse ableiten, da Talente und Leistungen an konkrete vergängliche Individuen gebunden sind; auf Grund solcher Kriterien wäre nur die Herrschaft

einer Elite denkbar, deren Zusammensetzung sich ständig ändern würde – und eben um zu erreichen, daß die pure Meritokratie obwaltet, sollte man dem Individuum all das aus dem Marschgepäck nehmen, was nicht mit Talent und Leistung zusammenhängt, d.h. alle Vorteile die einem Einzelnen wegen seiner Gruppen- oder Klassenzugehörigkeit zuwachsen. Gerade eine solche Bestrebung mußte aber die vollständige Atomisierung der Gesellschaft zur Folge haben" (ebd., 174f). Diese Atomisierung der Gesellschaft ist aber für Kondylis das Greuel schlechthin – allerdings ein historisch unausweichliches Greuel, eine Aporie, die den melancholischen Grundton seines Buches verantwortet.

Für Kondylis war der Niedergang des klassischen Bürgertums besiegelt, als aufgrund der wachsenden Komplexität der kapitalistischen Entwicklung eine neue technokratische und bürokratische Mittelschicht sich aus aufstiegs- und bildungsbeflissenen Teilen der Arbeiterschaft und des Kleinbürgertums bildete, die gleichzeitig auch in den entstehenden parlamentarisch-demokratischen Massenorganisationen das Ruder übernahm. Der Pindar lesende, auf Kreta lustwandelnde und sich auf archäologische Abenteuerreisen begebende „ganzheitlich" gebildete homo oeconomicus, wie er Kondylis, wohl an Heinrich Schliemann als bürgerlichem Idol schlechthin orientiert, vorgeschwebt haben mag, war unter dem stetig wachsenden Druck der kapitalistischen Konkurrenz und der damit einhergehenden Technisierung ökonomischer Abläufe, die den bürgerlichen Subjekten Zeit und Gelegenheit zur Muße nimmt, welche nötig war, um politischen und kulturellen Ambitionen nachzugehen, dem Untergang geweiht. „Der Wirtschaftsbürger des 20. Jh.s hat immer weniger Zeit und Muße, um sich zum Träger der Bürgerlichkeit in allen ihren Aspekten zu machen, er begrenzt seine Interessen, um der komplexen Lage Herr zu bleiben, während sich andere Angehörige seiner Klasse, die auch Mitglieder seiner eigenen Familie sein können, um die Angelegenheiten des Geistes kümmern und dabei oft verächtlich auf das ‚Geschäft' herabblicken. In dieser ihrer Fremdheit oder Abneigung gegenüber der Praxis verlieren sie freilich bei allen eventuellen künstlerischen oder sonstigen intellektuellen Neigungen und Leistungen das Prädikat der Bürgerlichkeit – ebenso wie der Wirtschaftsbürger, der sich seinerseits immer mehr an den Typ des Ingenieurs oder des Managers anlehnt, kurzum vom Bürger zum Unternehmer wird" (ebd., 184).

Dadurch wurde auch ein neues, engeres und rigideres Werteschema in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft hegemonial, das gegenwärtig, durch die Weltwirtschaftskrise induziert, alle „zivilisierten" Masken fallen lässt und sein rohes und inhumanes Selbst ungeschminkt und aggressiv zum Vorschein bringt. Wie schon ursprünglich das Bürgertum sein Selbstbewusstsein aus der „leistungs"bezogenen Abgrenzung „gegen das kapitalistisch unnütze Faulenzerpack von Geburtsadel und Klerus" (Kurz 2010, 52) bezog, wendet die Mittelschicht, ängstlich um die kapitalistische Realisierbarkeit ihrer Bildungstitel

besorgt, mit wachsender Aggressivität und Abgrenzungswut sich gegen die „unnützen Esser" und Transferleistungsbezieher aus der Unterschicht. „War es hierzulande lange Zeit geradezu ein Tabu, Ausdruck von *social correctness*, keine potenziell negativ klingenden Urteile über die ‚Unterschichten' zu äußern, so ist dieser Bann nunmehr gebrochen. Auf die vor allem medial transportierte Botschaft einer eigenständigen (sub)kulturellen Entwicklung der Schlechtverdienenden, die – so das Bild – selbstbewusst ihre Differenz inszenieren und ihre unterprivilegierte Stellung in einen eigenen *Trash*-Stil überführen, folgte seitens der etablierten Mittelschichten die offene Distanzierung und offensive Pädagogisierung. Die kulturelle Minderwertigkeit der Unterschichten und ihrer Medien, die fehlende Bürgerlichkeit und moralische Selbstdisziplin, die Unfähigkeit oder Unwilligkeit zu Eigenverantwortung, zu eigener Anstrengung, Mühe und Langfristorientierung, die Mentalität der Ausnutzung sozialstaatlicher Sicherungssysteme wurden nun nicht mehr allein von wirtschaftsliberalen Kommentatoren in die Debatte eingeführt, sondern sind Gegenstand alltäglicher Selbstverständigung und wechselseitiger (An-)Erkennung unter jenen, die sich selbst zur Mittelschicht und zum Bürgertum zählen und zählen lassen wollen. Man unterscheidet wieder stärker nach sozialen Gruppen und scheut neben der Kategorisierung auch nicht vor – im Zweifel pauschalen – Bewertungen zurück" (Lessenich/Nullmeier 22f). Zick/Lobitz/Groß konstatieren eine „krisenbedingte *Gleichwertigkeitskündigung*": „Im Gegensatz zu einer allgemeinen Ideologie der Ungleichwertigkeit ist sie durch die Einstellung zur Gleichwertigkeit mit dem Verweis auf die Krise, also gewissermaßen durch eine Kontextualisierung von Ungleichwertigkeit – eben durch die Krise –, gekennzeichnet. Um diesen Faktor zu messen, haben wir in Vortests verschiedene Aussagen geprüft. Als zuverlässige und hinreichende Indikatoren einer krisenbezogenen Ungleichwertigkeitsideologie erwiesen sich drei Aussagen, denen die Befragten ‚voll und ganz', ‚eher', ‚eher nicht' oder ‚überhaupt nicht' zustimmen konnten:

1. In Zeiten der Wirtschaftskrise können wir es uns nicht leisten, allen Menschen die gleichen Rechte zu garantieren. [Zustimmung ‚voll und ganz': 12,4%, ‚eher': 20,4%]
2. In Zeiten der Wirtschaftskrise können wir es uns nicht mehr erlauben, Minderheiten besonders zu achten und zu schützen. [Zustimmung ‚voll und ganz': 8,1%, ‚eher': 12,4%]
3. In Deutschland müssen zu viele schwache Gruppen mitversorgt werden. [Zustimmung ‚voll und ganz': 29,0%, ‚eher': 32,1%]" (Zick/Lobitz/Groß, 76ff)

Die preisgekrönte Schriftstellerin Mirijam Günter, selbst ein Kind der Unterschicht, schilderte im Feuilleton der Süddeutschen Zeitung vom 22. Mai 2010 unter dem Titel „Einmal Bürgertum und zurück" die Infamie, mit der Angehörige der Mittelschicht in der Krise „die Brücken zwischen Bildungs- und Unterschichten ab[fackeln]". „Als ich meinen ersten Literaturpreis bekam,

gratulierten mir beileibe nicht alle. Es war nicht nur Neid, den ich spürte, mir schlug regelrechter Hass entgegen. Gewinnt dieses Ex-Asi-Heimkind doch einfach einen Literaturwettbewerb! Dabei war sie nur auf der Hauptschule und hat dort ihren Realschulabschluss gemacht. Danach hat sie sich mit den Ämtern rumgeschlagen und eine Ausbildung nach der anderen geschmissen. So wird man, wenn man Glück hat, Regalauffüller im Supermarkt. Meist endet man eher als drogensüchtige Person im Knast oder als fünffache Mutter mit sieben verschiedenen Vätern in irgendeinem vergessenen Ort, aber so wird man keine Schriftstellerin. Zwei Buchveröffentlichungen später hatte sich mein Bekannten- und Freundeskreis erheblich reduziert. Mit Mirijam Günter, die es nicht packte und immer wieder von stattlichen (sic) Transferleistungen leben musste, ließ sich hervorragend im Bekanntenkreis angeben; mit der Schriftstellerin Mirijam Günter ging das auf einmal nicht mehr." Nach eindrucksvollen Schilderungen des Unverständnisses, der Teilnahmslosigkeit und der Gleichgültigkeit, mit der der größte Teil ihrer Förderanträge für Literaturprojekte an Förderschulen abgelehnt wurden, beschreibt sie am Schluss eine nicht minder eindrucksvolle Begegnung mit Mittelschichtssprösslingen: „In einem Gymnasium hat eine Klasse mein Buch ‚Die Ameisensiedlung' durchgenommen und liest nun mit mir zusammen das letzte Kapitel: Die 15-jährige Conny ist wieder zurück in ihre von Hoffnungs- und Chancenlosigkeit geprägte Wohnsiedlung gegangen, obwohl sie die Chance auf ein vermeintlich besseres Leben hatte. Ich frage die Schüler, was mit Conny weiter passieren wird. Ein Junge sagt: ‚Sie wird einen einfachen Job haben, vielleicht als Packerin, mit wenig Geld. Das ist auch besser, weil in Deutschland Menschen leben, die nicht gut mit Geld umgehen können, und dann ist es besser, wenn man ihnen weniger Geld gibt.' Keiner der anderen Schüler sagt etwas und die Referendarin nickt zustimmend. Als ich weiter frage, ob Conny vielleicht einen zweiten Versuch starten wird, um ihr Leben zu meistern, wird das verneint. ‚Wer einmal da unten ist, bleibt da, weil solche Leute sich nie an Regeln halten können', erklärte eine rothaarige Klassenkameradin. ‚Auf ein Gymnasium könnten solche Leute nicht, weil es einfach zu schwer ist', steuert ein anderes Mädchen bei. Ob sie solche Leute mal gesehen haben, frage ich die Schüler. Nein. Unnötig zu erwähnen, aus welcher Schicht die Schüler kamen."

Diese mehr oder weniger unbeholfenen Äußerungen sind allerdings noch harmlos, verglichen mit den intellektuellen Sprachrohren des Mittelschichtsbewusstseins. „Dafür steht vor allem die kulturelitäre Zeitschrift *Merkur*. Bereits in ihrem Sonderheft 2007 mit dem beredten Titel ‚Dekadenz. Kein Wille zur Macht' beklagten die *Merkur*-Autoren fast unisono den Triumph der ‚Unterschichtenmentalität'. In den postheroischen westlichen Gesellschaften sei allerorten der ‚Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensformen' zu beobachten. Zum Vorschein komme, so Herausgeber Karl-Heinz Bohrer unter Vorwegnahme der Sarrazinschen Ausbrüche im *Lettre*-Interview, das ‚Panorama

einer neuen Unterschicht, die nichts außer Nahrungsaufnahme will und deren analphabetisches Bewußtsein und deren sich Gehenlassen zu einer allgemeinen Norm zu werden droht, weil es keine Eliten und Institutionen mehr gibt, die über ihre Funktion hinaus so etwas wie eine kulturelle Alternative setzen'. Fast schon resignativ muß der *Merkur*-Herausgeber feststellen: ‚Das Sich-gehen-Lassen, die öffentliche Formlosigkeit breitet sich inzwischen überall aus.' Gegen das Fellachentum dieser Welt von ‚Schlafanzügen' gelte es einen neuen ‚Willen zur Macht' herauszubilden" (Lucke, 259). Diese unverblümte Forderung nach einem „neuen *Willen zur Macht*" ist eine radikalisierte Apologie eines Selbstverständisses der Mittelschicht als gegenüber der Unterschicht bevorrechtete Klasse. „In diesem Zusammenhang werden auch biologische Erklärungsmuster, die die Spaltung der Gesellschaft zu einer anthropologischen Konstante machen, in bürgerlichen Kreisen zunehmend populärer. Das ließ sich Mitte 2010 besonders gut in Hamburg beobachten, wo eine vor allem von Teilen des gutsituierten Bürgertums getragene Initiative mit dem Namen ‚Wir wollen lernen' erfolgreich gegen den Plan des Senats Sturm gelaufen ist, die gemeinsame Grundschulzeit auf sechs Jahre zu verlängern. Binnen weniger Wochen gelang es der Initiative, fast 185000 Unterschriften für einen Volksentscheid zur Bewahrung des grundständigen Gymnasiums, das heißt des traditionellen dreigliedrigen Schulsystems ab der fünften Klasse, zu sammeln. In der Abstimmung selbst siegte sie dann mit einem klaren Vorsprung und kippte das Vorhaben des Senats. Wie in diesen Kreisen gedacht wird, zeigen Aussagen mehrerer Aktivisten in der Sendung *Panorama* vom 18. Februar 2010. Besonders deutlich wird die biologistische Grundhaltung in einer Äußerung zu den Folgen der Bildungsexpansion. Durch sie sei systematisch ein ‚akademisches Proletariat herangezüchtet' worden, das ‚für eine wissenschaftliche und eine gehobene akademische Laufbahn' überhaupt nicht geeignet sei. Hier klingt wieder das pädagogische Leitmotiv der fünfziger Jahre an, das eine ‚natürliche' Verteilung der Begabungen in der Bevölkerung zugrunde legte – nach dem Prinzip: zehn Prozent theoretisch Begabte, die dann das Gymnasium besuchen; zehn Prozent theoretisch-praktisch Begabte, die die Realschule besuchen dürfen; und die restlichen achtzig Prozent praktisch Begabte, die mit der Volksschule vorliebnehmen müssen" (Hartmann 2010, 267f).

Da verwundert es nicht, dass auch empirisch eine Zustimmung erheblicher Bevölkerungsteile zum *Anrechtsprinzip* feststellbar ist. „Das *Anrechtsprinzip* beruht auf der Grundidee zugeschriebener Ansprüche. Diese sind legitimiert durch eine ererbte oder erarbeitete gesellschaftliche Stellung. Im Unterschied zum Leistungsprinzip hängt diese jedoch nicht von der individuellen Leistung ab, sondern von gesellschaftlichen Zuschreibungen gegenüber bestimmten Personengruppen" (Klein/Zick, 121). So stimmen in einer von den Autoren durchgeführten Umfrage 13,2% der Befragten der Aussage zu, es sei „letztlich gerecht, wenn Kinder aus angesehenen Familien auch bessere Chancen im Leben

haben", und 11,7% der Befragten stimmen der Aussage zu, es sei „gerecht, wenn die Unterschiede in der Gesellschaft auch widerspiegeln, aus welcher Familie jemand stammt" (ebd., 124). Hierin findet sich präzise Kondylis' Standpunkt wieder, der allerdings eher apologetisch auf das lange 19. Jahrhundert gemünzt war. Ihn von einem Achtel der Bevölkerung explizit affirmativ auf eine hochentwickelte Gesellschaft im 21. Jahrhundert angewendet zu sehen, macht mich gruseln.
Freilich ist diese Haltung gerade in der gegenwärtigen Weltwirtschaftskrise eminent interessengeleitet. „Vor allem in der Wirtschaftskrise gehe es der Mittelschicht darum, ‚kulturelles Kapital aufzubauen', sagt [der Soziologe Carsten] Wippermann. Das steigert nicht nur das Ansehen, sondern lässt sich in anderes Kapital ummünzen: in Jobs – allerdings nur, solange es nicht jedem zugänglich ist. Deshalb haben ambitionierte Eltern oft wenig Interesse an allem, was nach Gleichmacherei riecht wie etwa die Ganztagsschule. Denn sie raubt ihnen ihre Heimvorteile am Nachmittag. Vor allem Eltern aus der gehobenen Mittelschicht sind die größten Bremser nahezu jeder Schulreform, die zu mehr Chancengleichheit führt, das zeigt auch das Beispiel Hamburg" (Boldebuck/Eissele, 54).

Boldebuck und Eissele treffen hier einen zentralen Punkt, gewissermaßen den heuchlerischen Kern des pädagogisch verbrämten Abgrenzungsstrebens der Mittelschicht. Weder im Hinblick auf den verschärften Konkurrenzkampf um die immer rarer und gleichzeitig prekärer werdenden Arbeitsplätze noch in Anbetracht der Haltung, die die Protagonisten diverser Bürgerinitiativen bezüglich des Gefälles an gesellschaftlichen Teilhabemöglichkeiten an den Tag legen, sind die vorgeblichen Bemühungen um eine Hebung des Bildungs- und Lebensniveaus der Unterschicht glaubhaft. Sie stellen lediglich eine auf den Gipfel der Arroganz getriebene Legitimationskonstruktion zum ideologischen Vorteil ihres eigenen Abgrenzungsstrebens dar. Die Behauptung, die Unterschicht sei geprägt von Disziplinlosigkeit, Lethargie, überspanntem Anspruchsdenken und Mangel an Strebsamkeit in jeder Hinsicht, und sie müsse durch verschärfte Kontrolle und disziplinarischen Druck dazu gezwungen werden, diese selbstverschuldete Unmündigkeit zu überwinden, ist nichts als großspurige Rede mit gespaltener Zunge; dahinter steht die uneingestandene Hoffnung und Erwartung, die so Deklassierten mögen das vorgegebene Ziel nie erreichen und somit auch weiterhin keine Konkurrenz im Kampf um die besseren Jobs bilden. „Hier wird [...] eine Mentalität deutlich, die den Liberalismus als fundamentale Ideologie, das Denken der kapitalistischen ‚Macher', der Funktionäre, Vorstände, Eliten, der Erben von Vermögen und der Vertreter bürgerlicher Ehrbarkeit, Seriosität und Solvenz bis heute von Grund auf kennzeichnet: nämlich das aufreizend unverschämte Grundempfinden, man selbst sei zu Besserem geboren und zu Höherem berufen qua Geldmacherei und marktwirtschaftlicher ‚Durchsetzungsfähigkeit', während es eine minderbemittelte Masse von Menschenmaterial geben müsse, das zur

‚Arbeit' schicksalhaft ausersehen, jedoch auf eine uneinsichtige und geradezu ‚unmoralische' Weise störrisch und von Natur aus faul sei, also der starken Hand einer vormundschaftlichen potestas bedürfe, um seiner subalternen Bestimmung zugeführt zu werden" (Kurz 1999, 48f).

Um diesen fundamentalen Abstand zur Unterschicht aufrecht erhalten zu können, der rein pekuniär gesehen immer häufiger gar nicht mehr existiert, ist der *Habitus* von entscheidender Bedeutung, das ‚kulturelle Kapital', wie Carsten Wippermann es nennt. „Als Bekräftigung der Macht über den domestizierten Zwang beinhaltet der Lebensstil [als alltägliche Manifestation des Habitus; C.W.] stets den Anspruch auf die legitime Überlegenheit denen gegenüber, die [...] von den Interessen und Nöten des Alltags beherrscht bleiben. Der ‚ungebundene' Geschmack erweist sich als solcher nur im Vergleich mit dem an materiellen Zwang gebundenen, womit dieser am ästhetischen Maßstab gemessen und so als vulgär eingeordnet ist" (Bourdieu 103f). Als Verdeutlichung möge eine kurze Passage dienen, die Bourdieu aus den Briefen Gustave Flauberts zitiert: „Schert sich die Masse nicht einen Dreck um Kunst, Dichtung, Stil? Sie braucht das alles gar nicht. Schafft ihr seichte Komödien, Abhandlungen über Gefängnisarbeit, über Arbeitersiedlungen und die *augenblicklichen* materiellen Interessen, meinetwegen" (ebd., 355). Die hierin aggressiv hervortretende Distinktions*absicht* ist freilich nicht notwendig, um soziale Distinktion zu konstituieren. „Die Dispositionen entsprechen einer je spezifischen Klassenlage als einem Ensemble von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, zugleich auch einer relational definierten Position, einem *Rang* innerhalb der Klassenstruktur und sind mithin immer, zumindest objektiv, auf die an andere Positionen gebundenen Dispositionen bezogen. Das bedeutet, daß ‚Moral' und ‚Ästhetik' einer bestimmten Klasse, da jeweils einer besonderen Klasse von Existenzbedingungen ‚angepaßt', die sich durch eine bestimmte Nähe oder Ferne zur Zwangsphäre der ökonomischen Notwendigkeiten auszeichnen, entsprechend ihrem ‚Banalitäts- oder Distinktionsgrad' auf die der anderen Klassen bezogen, ihre Optionen daher *automatisch* mit einer klar bestimmten Position assoziiert und mit einem kennzeichnenden Wert versehen sind, *und zwar unabhängig von jedweder Distinktionsabsicht*, von jedwedem *Streben* nach Differenz. Bewußt eingeschlagene Strategien – in deren Verfolgung man sich zum einen von der (tatsächlich oder vermeintlich) niedrigeren Gruppe als einer Art Kontrastfolie absetzt und sich gleichzeitig mit der (tatsächlich oder vermeintlich) ranghöheren Gruppe identifiziert, die auf diese Weise zum Besitzwahrer des legitimen Lebensstils aufsteigt – tragen lediglich dazu bei, daß die automatische und unbewußte Dialektik von Seltenem und Gewöhnlichem, Neuem und Altem – eine Dialektik, die der objektiven Unterschiedenheit der Soziallagen und Dispositionen immanent ist – ihre volle Wirksamkeit erreicht, weil sie, was ohnehin geschieht, *intentional verdoppelt*. Tatsächlich beinhaltet jedes Bekenntnis des Kleinbürgers zu Rigorismus, sein Loblied auf Sauberkeit, Mäßigung und Sorgfalt einen

stillschweigenden Bezug aufs Unsaubere, auf Maßlosigkeit und Sorglosigkeit auch dann, wenn dahinter kein bewußtes Streben nach Absetzung vom laxen Verhalten der unteren Klassen steht" (ebd., 382).

Die solcherart erlangten Vorteile der Mittelschicht gegenüber der Unterschicht bezüglich sozial und im Berufsleben erwünschter Dispositionen wirken laut Bourdieu „als positiver Wert, als gewonnene Zeit und Vorsprung", für aufstiegswillige Angehörige der Unterschicht dagegen „als *doppelt* verlorene Zeit, weil zur Korrektur der negativen Folgen nochmals Zeit eingesetzt werden" müsse (zitiert nach Hartmann 2008, 87). Dazu kommen für die wenigen Unterschichtskinder, die die Qualifikation für ein Hochschulstudium erlangen, zusätzliche materielle Probleme. Sie müssen „zu einem ungefähr doppelt so hohen Prozentsatz wie der Rest der Studierenden einer laufenden Beschäftigung nachgehen, um [ihr] Studium finanzieren zu können, was sich dann in einem ebenfalls doppelt so hohen Anteil unter den Langzeitstudierenden niederschlägt" (ebd., 156). So gerät das Zusammentreffen von habituellen und materiellen Nachteilen der Unterschicht zu einer höchst wirksamen Barriere vor dem Zugang zu qualifizierten (Aus-)Bildungs- und Arbeitsplätzen – ganz im Interesse der inzwischen selber prekarisierten Mittelschicht, die unter zunehmendem Konkurrenzdruck und wachsender Absturzangst ihre ohnehin vorhandenen Vorteile zielgerichtet einsetzt und ausbaut, um Angehörigen der Unterschicht jegliche Möglichkeit des Konkurrierens um die Fleischtöpfe zu versperren – und ihnen zugleich ihre angebliche Faulheit, Ungehobeltheit und Disziplinlosigkeit vorzuwerfen.

Nun habe ich mich in den voranstehenden Ausführungen ganz auf die Abgrenzungsbemühungen der Mittelschicht gegen die Unterschicht konzentriert. Freilich gibt es ebenso eine Kluft zwischen der Oberschicht und der Mittelschicht, die sich in den vergangenen Jahrzehnten zudem exponentiell vertieft hat; es bedarf einer Erklärung, warum sie nicht ebenfalls Gegenstand meines Beitrags ist. Diese liegt im Kern in dem, was ich weiter oben als „neues, engeres und rigideres Werteschema in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft" bezeichnet habe, welches soziale Hegemonie erlangt hat und die Denkformen des Alltags beherrscht. Ein Querschnitt durch die veröffentlichte Meinung der letzten Jahre zeigt, dass das ganz eindeutig das Werteschema des die Arbeit fetischisierenden, die Lebensbedürfnisse ihr unterwerfenden und die eigene Angst vor der Armut gegen die Armen wendenden Mittelschichts-Subjekts ist – und keineswegs das Werteschema des souveränen, seiner sozialen Ausnahmestellung gewissen, durch reiche familiäre Assets sowohl ökonomischer als auch kultureller Natur abgesicherten Großbürgers, der mit strenger Milde Charity-Projekte unterstützt. Wie bereits Bourdieu in seinem Hauptwerk „Die feinen Unterschiede" sowie in den vergangenen Jahren in Deutschland vor allem der Elitenforscher Michael Hartmann herausgearbeitet haben, haben auch die Angehörigen der Oberschicht zur Vertiefung der Kluft gegenüber der Mittelschicht aktiv und in erheblichem

Ausmaß beigetragen. Die Legitimationsstrategien dafür sind freilich erheblich subtiler, wenn auch nicht weniger perfide als die, die die Mittelschicht für die Abgrenzung gegen die Unterschicht gebraucht. So schreibt Winand von Petersdorff im Wirtschaftsteil der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung vom 23.5.2010 unter der Überschrift „Mehr Geld für die Bildung bringt gar nichts": „Der Staat finanziert die gut ausgebildeten Kinder der Mittelschicht. Besser wäre es, das Geld zu nehmen und es für die vernachlässigten Babys der Unterschicht auszugeben". Ei der Daus! So viel Engagement für die Erniedrigten und Benachteiligten könnte fast zu Tränen rühren, wäre der Subtext nicht schlichtes Abgrenzungsinteresse gegen die Angehörigen der Mittelschicht, die die Sprösslinge der Oberschicht gefälligst nicht auf den Privatschulen und Eliteuniversitäten belästigen mögen.

Dennoch oder gerade wegen der ständig wachsenden Kluft zwischen Oberschicht und Mittelschicht ist das nicht das Feld, in dem zukünftig die entscheidenden sozialen Kämpfe zu erwarten sind; das ist vielmehr der Interessenkonflikt zwischen Mittelschicht und Unterschicht, die ökonomisch rein zum Nachteil der Mittelschicht, keineswegs aber zum Vorteil der Unterschicht sich immer weiter aneinander annähern, weswegen die Angehörigen der Mittelschicht alles daran setzen, die kulturelle Kluft so stark wie möglich zu betonen und auszubauen. Dazu kommt, dass der Argumentation insbesondere Michael Hartmanns in stellenweise unangenehmer Weise eigen ist, dass sie unausgesprochen eine Apologie der repressiven Ideologien und der engherzigen Beflissenheit bedeutet, die für die Mittelschicht typisch sind. So schreibt er: „Wer schon seit seiner Geburt dazu gehört, den quält in der Regel jene Angst nicht, die für Aufsteiger typisch ist, die nämlich, den mühsam erkämpften ‚Platz an der Sonne' wieder zu verlieren. [...] Soziale Aufsteiger haben verständlicherweise Angst, wieder dorthin zurück zu müssen, wo sie hergekommen sind. Sie wissen schließlich genau, wie es dort ist. Daher kämpfen sie auch so verbissen um ihren Aufstieg wie um die einmal erreichte Position. Genau diese Verbissenheit aber gereicht ihnen zum Nachteil, und zwar selbst dann, wenn sie es wie Christoph Daum oder Kajo Neukirchen bis nach oben geschafft haben. Ihnen mangelt es an eben der Gelassenheit und Souveränität, die jene auszeichnet, die man in den oberen Etagen wirklich als seinesgleichen akzeptiert" (Hartmann 2002, 128). Welche Folgen diese Verbissenheit für die Sozialcharaktere solcher Aufsteiger hat, zeigt Hartmann wenige Seiten vorher in durchaus anschaulicher Weise: „Schrempp hat es einfach zu häufig am gewünschten Feingefühl fehlen lassen, wie u. a. sein ‚Gelage' an der Spanischen Treppe in Rom oder die vielfach kolportierte Geschichte von der nach Verhandlungen mit der Chrysler-Spitze beim nächtlichen Abschied über die Schulter geworfenen Sekretärin belegen" (ebd., 121). Ohne das von Hartmann angeführte „Feingefühl" zu sehr beim Wort zu nehmen – der geschilderte lautstarke Triumphalismus eines sozialen Aufsteigers ist fraglos abstoßend genug, um Zweifel daran zu hegen, ob die Pflege

höherer Etikette in der Beletage der kapitalistischen Wirtschaft im Rahmen dieses Beitrags eine eingehendere kritische Würdigung rechtfertigt.

Literatur

Boldebuck, Catrin / Eissele, Ingrid: Alles für mein Kind : Teure Kurse, elitärer Sport und das richtige Wohnviertel: Um die Bildungschancen ihrer Kinder zu sichern, schotten sich die Eltern der Mittelschicht mehr und mehr nach unten ab. Welche Folgen hat das für die Gesellschaft? In: stern Nr. 30, 22.7.2010, S. 46-55.

Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt 2010.

Hartmann, Michael (Hartmann 2002): Der Mythos von den Leistungseliten: Spitzenkarrieren und soziale Herkunft in Wirtschaft, Politik, Justiz und Wissenschaft, Frankfurt/New York 2002.

Hartmann, Michael (Hartmann 2008): Elitesoziologie: Eine Einführung, Frankfurt/New York 2008.

Hartmann, Michael (Hartmann 2010): Klassenkampf von oben: Die gezielte soziale Desintegration. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände, Folge 9, Berlin 2010, S. 267-277.

Klein, Anna / Zick, Andreas: Abwertung im Namen der Gerechtigkeit. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände, Folge 9, Berlin 2010, S. 120-137.

Kondylis, Panajotis: Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform: Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne, Weinheim 1991.

Kurz, Robert (Kurz 1999): Schwarzbuch Kapitalismus: Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt 1999.

Kurz, Robert (Kurz 2010): Es rettet euch kein Leviathan: Thesen zu einer kritischen Staatstheorie, erster Teil. In: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 7, Bad Honnef 2010, S. 26-74.

Lessenich, Stephan / Nullmeier, Frank: Deutschland zwischen Einheit und Spaltung. In: Lessenich, Stephan; Nullmeier, Frank (Hg.): Deutschland – eine gespaltene Gesellschaft, Frankfurt/New York 2006, S. 7-27.

Lucke, Albrecht von: Eindringende Eiszeiten: Der neue Jargon der Verachtung. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände, Folge 9, Berlin 2010, S. 257-266.

Weber, Carsten: Zwischen Hammer und Amboss: Die fetischistischen Herrschaftsverhältnisse der christlich-europäischen Kultur als komplementäre Leidens- und Verblendungszusammenhänge. In: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef 2009, S. 101-184.

Zick, Andreas/Lobitz, Rebecca/Groß, Eva Maria: Krisenbedingte Kündigung der Gleichwertigkeit. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände, Folge 8, Berlin 2010, S. 72-86.

Udo Winkel

WEDER ALY NOCH WEHLER

Vom Historikerstreit als Duell

Götz Aly, der nach dem Motto „Viel Feind', viel Ehr'" inzwischen mit vielen seiner Historikerkollegen verkracht ist, und Hans-Ulrich Wehler, der ex cathedra seine Bannflüche schleudert, haben in der FAZ ein Duell ausgetragen, das eigentlich keinen Sieger kennt. Nun haben beide ihre Meriten: Aly hat wichtige Arbeiten zu Faschismus und Antisemitismus verfasst, und Wehler, als einer der Begründer der neuen deutschen Sozialgeschichte, hat nicht nur Bismarckzeit und Kaiserreich analysiert (Sozialimperialismus, „Primat der Innenpolitik"), sondern auch wichtige vergessene kritische und auch marxistische Historiker wiederentdeckt. Inzwischen ist das leider Vergangenheit.

Aber worum geht es? Das Objekt der Begierde ist Alys jüngste Arbeit „Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass 1800-1933", S. Fischer Verlag, Ffm. 2011. Hier gibt er seine Antwort auf den Antisemitismus: Der Hass auf die Juden entstand aus dem Neid. In einem Interview betont er am 7.8.2011 gegenüber der FAZ-Sonntagszeitung das „sehr unterschiedliche Tempo des wirtschaftlichen Aufstiegs von jüdischer Minderheit und christlicher Mehrheit. Im Jahr 1900 haben deutsche Juden zehnmal so oft Abitur gemacht, zehnmal so oft studiert wie ein Durchschnittsdeutscher." Die Juden kamen mit den Härten des Gründerzeit-Kapitalismus besser zurecht. „Die Vorstellung, dass Freiheit etwas Schönes ist, dass man im Leben Risiken eingehen muss und sein Glück suchen muss – das war den Deutschen aufgrund ihrer geduckten Situation fremd. Die Antwort, die Deutsche bis heute darauf geben, lautet: Flucht ins Kollektiv." Hier meldet sich der weichgespülte Wirtschaftsliberale. Und weiter: „Im Kollektivismus fanden alle Parteien der späten Bismarckzeit den gemeinsamen politischen Nenner, von den Sozialdemokraten bis zu den Antisemiten." So entsorgt Aly seine linke Vergangenheit, setzt Rot=Braun, gegen den Sozialstaat überhaupt und gebärdet sich als Superliberaler (übrigens konsequenter als die Antideutschen, die doch irgendwie gleichzeitig Kommunisten bleiben wollen). Aly hat *ein Moment* – den Sozialneid – zur Ursache des deutschen Antisemitismus überhaupt aufgeblasen.

Einige Rezensenten haben die darin liegende Problematik durchaus gesehen. So schreibt Andreas Mix in der FR vom 12.8.2011: „Das düstere Bild von den reformängstlichen und zukunftsbangen Deutschen, die sich vom Staat Schutz vor den entfesselten Kräften des Marktes wünschen, ist weniger ein historisches

Sittengemälde des 19. Jahrhunderts, als ein Verdikt über die bundesdeutsche Gesellschaft im Angesicht der Globalisierung." Und: „Bei aller Faszination für den Bildungshunger, den Aufstiegswillen und die Risikofreude der Juden übergeht Aly geflissentlich, dass die jüdische Gemeinde nicht bloß aus Frankfurter Bankiers, Berliner Journalisten und Breslauer Fabrikanten bestand, sondern auch aus Viehhändlern, Handlungsgehilfen und Kindermädchen."

Patrick Bahners stellt in der FAZ vom 12.9.2011 fest: „Obwohl die Judenfeinde den Widerruf der staatsbürgerlichen Gleichheit wollten und der Marxismus zur jüdischen Weltanschauung gestempelt wurde, hält Aly den Sozialdemokraten vor, sie hätten das »Gift des Neides« ausgestreut und dadurch der »Gewalt ungewollt Vorschub geleistet«. Der Kausalnexus ist nun umgedrehter Ernst Nolte: Hitler als Speerspitze der ewigen Linken! (Nolte hatte den Faschismus als Reaktion auf den Bolschewismus gesehen, den Holocaust als Antwort auf die stalinistischen Säuberungen, U. W.) »Mit den kollektivistischen Begriffen Klasse, Klassenkampf, Klassenhass und Klassenfeind gewöhnten Sozialisten ihre Anhänger an ein politisches Denken und Handeln, das die Eindeutigkeit der Freund-Feind-Optik bevorzugte.« Mit keinem Wort erwähnt Aly die Wurzeln der sozialdarwinistischen Doktrin vom Kampf ums Dasein in der liberalen politischen Ökonomie. ... Mit Geschichtswissenschaft haben diese Tiraden gegen den »Terror des Egalitarismus« nichts zu tun. Ihr richtiger Ort wäre ein Pamphlet der Friedrich-Naumann-Stiftung (der FDP, U. W.)." Für was die leider allzu brave SPD alles herhalten muss. Es gilt noch zu ergänzen, dass sich viele Juden, insbesondere intellektuelle, in der Arbeiterbewegung engagierten.

Auch Micha Brumlik resümiert in der Zeit vom 11.8.2011: „Wollte er ursprünglich die nationalsozialistischen Verbrecher und Mitläufer aus ihrer vermeintlichen Fremdheit wieder in unsere Nähe rücken, sie damit moralisch belangbar machen und uns sensibilisieren, so verspielt er diese Absicht jetzt dadurch, dass er – kaum anders als die Apologeten der 1950er Jahre – Nationalsozialismus und Holocaust als Ergebnisse einer unvermeidbaren, tragischen Konstellation, deren trauriger Held die SPD ist, präsentiert."

Doch kommen wir zu Hans-Ulrich Wehler. Er wendet in der FAZ vom 13.12.2011 gegen Aly ein: Schon 1850 sei die Alphabetisierung der deutschen Bevölkerung erreicht, und Gymnasien und Universitäten nahmen zusehends Angehörige der bürgerlichen Mittelklasse auf. „Im internationalen Vergleich war das deutsche Bildungssystem offener als das französische, erst recht das englische und das vermeintlich egalitäre amerikanische. ... Wer daher von schmalen Mobilitätskanälen und verlangsamten Aufwärtsbewegungen deutscher Schüler und Studenten spricht und diese Verzögerung zur Grundlage eines angeblich generellen Sozialneids macht, den die schnell aufsteigenden Juden auslösten, hat aus der internationalen Mobilitätsforschung ... keine empirischen Kenntnisse abgerufen." Gerade die Deutschen sahen sich als „auserwähltes Volk", das

seit den 70er und 80er Jahren des 19. Jahrhunderts den Rassenantisemitismus adaptierten. „Ein absolutes Novum" war, dass dieser „seit 1933 zum ersten Mal zur Praxis eines modernen Staates gemacht wurde." Die unheilvolle Fusion von Antijudaismus, Nationalismus und Rassismus verstärkte sich allerdings erst nach dem verlorenen 1. Weltkrieg immer mehr. Die „Neue Rechte" konnte „mit Hitler, am richtigen Ort und zur richtigen Zeit, einen radikalen Antisemiten als Führungsfigur präsentieren, die eine charismatische Herrschaft erst über die NS-Bewegung, dann über das „Dritte Reich" zu errichten imstande war."

Wehler fällt allerdings hier selbst in die 1950er Jahre zurück („Hitler war schuld"). Hitler spielte tatsächlich eine wichtige Rolle, indem er unterschiedliche NS-Fraktionen – Himmler, Heydrich, Göbbels, Göring u. a. – ausbalancierte , als Schiedsrichter anerkannt war und das entscheidende letzte Wort behielt. Doch die Organisation des Holocausts lag seit der „Wannseekonferrenz" in den Händen der SS mit Unterstützung der Staatsbürokratien, während die Durchführung in den Händen der Waffen-SS, der Polizeibataillone, aber auch der gesamten deutschen Armee lag.

Der „neue kleine Historikerstreit" ist schließlich im Waschen schmutziger Wäsche geendet. Aly hat Wehler dann am 21.12.2011 in der FAZ geantwortet: „Mal schlägt er mich wegen »Vulgärmarxismus« in Acht und Bann, mal, weil ich seinen Lehrer Theodor Schieder 1997 als eifrigen Nazi geoutet hatte, wo Schieder in den Augen seines Schülers allenfalls einem »zeitüblichen Honoratioren-Antisemitismus« aufgesessen sei. ... Wehler ist an der historiographischen Herausforderung Nationalsozialismus gescheitert und deshalb auf die Führerbeschwörung ausgewichen." Wenn Aly dann darauf verweist: „Seit 1995, seit der Veröffentlichung des vierten Bandes seiner »Deutschen Gesellschaftsgeschichte«, ist weithin bekannt, dass er das »Dritte Reich« als Werk dämonischer, außergeschichtlicher Kräfte betrachtet", so hat er natürlich nicht Unrecht. Doch er selbst hält auch hier weiterhin an seinem Rot=Braun-Schema fest: „Die organisierten Antisemiten der Kaiserzeit waren nicht nur das, sondern auch Vorkämpfer unseres Sozialversicherungssystems. (Er verwechselt sie wohl hier mit den österreichischen Christlichsozialen und ihrem Wiener antisemitischen Oberbürgermeister Lueger, U. W.) Sie färbten ihre Programme stark sozialistisch. Während des Ersten Weltkriegs und nach der Niederlage wurden die Übergänge vom proletarischen zum völkischen Kollektivismus fließend."

Gegen diesen ganzen Unfug lässt sich sagen: Seit Lorenz von Stein gab es in Deutschland eine konservative staatssozialistische – nicht kollektivistische – Tradition, wie bei den „Kathedersozialisten". Im 1. Weltkrieg diskutierten konservative Staatssozialisten mit rechten Sozialdemokraten, und auch ein von den Völkischen ermordeter Walter Rathenau hatte Sympathien in diese Richtung („Schlagt tot den Walter Rathenau, die gottverdammte Judensau"). Wenn Aly dann

konstatiert, seit 1875 hätte die „Verachtung des angeblich jüdischen Liberalismus britischer Prägung“ sich „parteiübergreifend von rechts bis links“ durchgesetzt, so vernebelt er selbst den Unterschied zwischen deutscher völkischer und nationalistischer Hetze gegen das „perfide Albion“ als den Weltmarktkonkurrenten überhaupt (Sombarts „Helden“ gegen die „Händler“) und der Kritik der Sozialisten am liberal geprägten, überaus brutalen englischen Imperialismus, wobei für internationalistische Revolutionäre wie Rosa Luxemburg der Kampf gegen den Imperialismus überhaupt als notwendig erkannt wurde, denn es gab neben dem britischen noch andere Kolonialmächte, die deutsche steigerte sich bis zum zum Völkermord

Um zum Schluss zu kommen: Wir werden beide Helden wohl, wobei Wehler auf seine alten Tage auch noch islamophob geworden ist. noch länger ertragen müssen. Zur Entstehung und Genese des Antisemitismus in Deutschland liegen jedenfalls einige treffendere Arbeiten vor. Ich möchte nur auf die schönen Aufsätze von Moshe Zimmermann verweisen, die 2005 unter dem Titel „Deutsch-Jüdische Vergangenheit: Der Judenhass als Herausforderung“ im Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn erschien. Und einen umfangreichen historischen Essay bietet Helmut Walser Smith mit „Fluchtpunkt 1941. Kontinuitäten der deutschen Geschichte“ im Reclam Verlag, Stuttgart 2010, eine Darstellung bis hin zum „Eliminatorischen Rassismus“.

Gerd Bedszent

MALTHUS RELOADED

Es wäre ja immerhin verdienstlich, wenn im Umfeld des Netzwerkes Attac agierende Theoretiker die nunmehr kaum noch zu übersehenden Krisenerscheinungen der spätkapitalistischen Gesellschaft thematisieren würden. Wer in dem kürzlich vom Unrast Verlag herausgegebenen Buch „Hat die Zukunft eine Wirtschaft? Das Ende des Wachstums und die kommenden Krisen" des deutsch-belgischen Politikwissenschaftlers und Attac-Aktivisten Norbert Nicoll grundlegend neue Erkenntnisse zu finden hofft, sei allerdings vorab gewarnt: Die Suche wird vergeblich sein.

Nicoll macht auch gar keinen Hehl daraus, dass sein Werk nur eine verkürzte Zusammenfassung verschiedenen krisentheoretischer Überlegungen der letzten Jahrzehnte darstellt. Wobei für den Autor die gegenwärtige Krise ausschließlich eine ökologische Krise ist; im Buch geht es primär um Rohstoff- und Lebensmittelverknappung, Klimawandel, Artensterben und Müllgebirge. Wirtschaftliche Gesichtspunkte sind zwar gelegentlich genannt, aber nur, um das „Primat der Finanzmärkte" als verantwortlich für Wirtschaftswachstum und damit für die gegenwärtige Krise auszumachen; Schuld habe also der „Kredit". An einer anderen Stelle macht der Autor eine „biologische Altlast aus der Steinzeit" für das menschliche Konsumverhalten verantwortlich. An noch einer anderen Stelle ist für ihn eine Kombination aus Vernutzung fossiler Brennstoffe mit neoliberaler Ideologie krisenverantwortlich.

Es sei hier darauf verzichtet, all diesen haarsträubenden Unsinn einzeln zu widerlegen; nur so viel: Dem Autor ist nicht einmal aufgefallen, dass die von ihm angeführten Ursachen für Wirtschaftswachstum und Krise sich gegenseitig ausschließen. Das Wort Warenproduktion kommt im Buch natürlich nicht ein einziges Mal vor.

Nicoll geht es in erster Linie darum, die Richtigkeit der schon im Jahre 1972 vorgelegten Studie „Die Grenzen des Wachstums" des „Club of Rome" anhand aktuellen Zahlenmaterials nachzuweisen. Außerdem zitiert er häufig Elmar Altvater, Jeremy Rifkin, Nicolas Georgescu-Roegen und sonstige übliche Verdächtige, die vor 30 Jahren der Gründungsphase grüner Parteien in Westeuropa das notwendige ideologische Rüstzeug lieferten. Friedrich Engels wird an einer Stelle als Quelle genannt, aber (offenbar bewusst) fehlinterpretiert: Engels schrieb „Die kapitalistische Produktion (…) muss wachsen und sich ausdehnen oder sie muss sterben." Ein Tod der kapitalistischen Produktion ist für Nicoll offenbar

undenkbar, für ihn kommt es daher bei einem Wachstumsstopp lediglich „zur Krise“. Und um diese Krise zu bewältigen, sei eine „Postwachstumsökonomie“ notwendig.

Das ganze Buch könnte man als späte Replik auf den längst beerdigten grünen Fundamentalismus getrost dem Vergessen überantworten, wenn sich darin nicht ein eindeutig positiver Bezug auf Robert Malthus fände. Nicoll macht die Kritik von Marx, Engels und anderen Sozialisten für das „schlechte Image“ von Malthus verantwortlich. Er gibt zwar zu, dass dessen Theorie von der auseinanderklaffenden Schere zwischen Bevölkerungswachstum und Nahrungsmittelproduktion sich als falsch erwiesen habe. Nicoll nimmt aber einen angeblichen Zusammenhang zwischen Bevölkerungswachstum und Umweltzerstörung als richtig an und meint, so könne Malthus auf andere Weise eben doch Recht behalten. Dass dieser angebliche Zusammenhang durch einen simplen Vergleich aktueller Statistiken verschiedener Länder sich schon als falsch entlarvt, kommt im Buch nicht vor. Die vom Autor im Nachwort geforderte „Neudefinition von Wohlstand“ ist allerdings bezeichnend. Gemeint ist offenbar eine repressive Armutsverwaltung auf den Trümmern der kapitalistischen Moderne. Für eine solche muss man auf die von Nicoll propagierte „Deökonomisierung des Denkens“ jedoch nicht warten. In großen Teilen unserer schönen neuen Welt wird eine derartige Armutsverwaltung bei als „überflüssig“ angesehenen Menschengruppen derzeit schon geprobt.

Malthus reloaded.

Norbert Nicoll „Hat die Zukunft eine Wirtschaft? Das Ende des Wachstums und die kommenden Krisen“, Unrast Verlag, Münster 2011, 177 Seiten, 14,00 €

Udo Winkel

PARIS – STADT DER REBELLEN

Es war ja Paris, wo nach Jahrhunderten blutiger Konflikte
der Aufstand des Volkes erfunden wurde.
Andrew Hussey

Paris gilt nicht nur als Stadt der Liebe, sondern wurde im 19. Jahrhundert als „Hauptstadt der Revolution" begriffen. Schon im Februar 1358 fand die Urrevolte der Pariser gegen den Adel statt, und am 12. Mai 1588 bauten Studenten und Professoren der Sorbonne an der Place Maubert im Quartier Latin die ersten Barrikaden. „Barriques" waren Fässer, die mit Sand und Steinen gefüllt die Straßen blockierten. Im Zentralstaat Frankreich konnte die Hauptstadt Paris eine dominierende Rolle spielen. Schon im Mittelalter ging von der Universität Sorbonne so manche Ketzerei aus, und noch der Mai 1968 zeigte das rebellische Paris. Das bedeutet, Paris war auch die Stadt der Revolutionäre und Rebellen, der radikalen Intellektuellen, Literaten und Künstler, und natürlich der Emigranten. So hielten sich im 19. und 20. Jahrhundert zur Flucht gezwungene Kommunisten, Sozialisten und Anarchisten, aber auch oppositionelle Schriftsteller dort auf.

Paris bietet sich so als Museum, aber auch als Laboratorium dar, dessen Orte auch geographisch aufgesucht werden können. So bin ich in den 70er Jahren u. a. auch zum berühmten Friedhof Père Lachaise gepilgert. Dort liegen nicht nur bedeutende Intellektuelle, sondern dort wurden auch die letzten Kämpfe der Commune 1871 ausgetragen und an der Mauer der Konföderierten die letzten Kommunarden standrechtlich erschossen.

Nun ist das heutige Paris natürlich nicht mehr die Metropole des 19. Jahrhunderts und auch nicht mehr der 1970er Jahre, trotzdem sind die historischen Orte noch aufzufinden und meistens mit der Metro oder heute auch mit der S-Bahn erreichbar. Die künstlerisch gestalteten Bahnhöfe drücken im Namen selbst wieder historische Titulierungen und Orte aus, wie u. a. Louis Blanc, Jaures, Victor Hugo oder Bastille, Gare d'Austerlitz, und eine Station heißt immer noch Stalingrad.

Doch was sollen diese Reflexionen? Ausgelöst wurden sie durch einen wunderbaren Kulturführer:

Rámon Chao, Ignacio Ramonet: *Paris – Stadt der Rebellen*,
Zürich 2010, 419 S., 32,50 EUR,

dem Rotpunkt-Verlag ist die Übersetzung zu verdanken. Die Autoren, zwei linke Jounalisten, sind selbst politische Flüchtlinge aus dem franquistischen Spanien, Chao lebt seit 1956 und Ramonet seit 1972 in Frankreich.

„Zwar ist Paris vielleicht nicht mehr das künstlerische und intellektuelle Zentrum der Welt, doch was den politischen Protest betrifft, bleibt die französische Hauptstadt die aufsässigste unter den aufsässigen Städten. Denn für in- wie ausländische Pariser ist es Ehrensache, die Unordnung der Ungerechtigkeit vorzuziehen." (S. 21). Der Band ist nach den 20 Pariser Arrondissements gegliedert, die historischen Orte durch beigegebene Karten leicht auffindbar. Ich kann natürlich nur beispielhaft auf diese Fundgrube verweisen:

Im *1. Arrondissement* liegen zentrale Orte der Revolutionen: Am Place Vendôme – 1871 von der Commune in Place Internationale umbenannt – wurde unter Leitung des Malers Gustave Courbet die zu Ehren Napoleons gestiftete Vendôme-Säule „als Monument der Barberei, ein Symbol brutaler Gewalt und falschen Ruhms, eine Bejahung des Militarismus" gestürzt. Am Palais Royale rief am 13. Juli 1789 Camille Demoulins das Volk zur Selbstbewaffnung auf, einen Tag später wurde die Bastille gestürmt.

Im damaligen Café de la Régence in der Rue Saint-Honoré führten Marx und Engels am 28. August 1844 ein erstes langes Gespräch, und in einer Schänke in der Rue Coquillière führten Marx und Proudhon endlose Diskussionen. Aber schon 1382 brach dort eine Revolte der „maillotins" gegen Steuereintreiber und Wucherer aus, und im August 1572 fand hier das Massaker der Bartholomäusnacht statt. In der Revolution von 1848 wurden hier die ersten Barrikaden gebaut.

Im *2. Arrondissement* traf sich in den Chinesischen Bädern 1796 Gracchus Babeuf mit seinen Genossen zur „Verschwörung der Gemeinschaft der Gleichen". In der Rue Montmartre wurde 1914 der gegen den Krieg agitierende Sozialistenführer Jean Jaurès ermordet. In der Rau Sentler wurde Emile Zola geboren, nicht nur Autor sozialkritischer naturalistischer Romane, sondern auch Akteur, der durch seinen Artikel „J'accuse" in der „L'Aurore" den Skandal der „Dreyfuss-Affäre" aufdeckte. In der gleichen Straße schrieb der von der Reaktion verfolgte Kämpfer der Commune Eugène Pottier die „Internationale".

Im *3. Arrondissement* an der Place de Vosges lebte Victor Hugo.

Im *5. Arrondissement* hielten sich so unterschiedliche auf ihre Weise revolutionäre Köpfe wie François Villon in der Cluny – La Sorbonne und zeitweilig 1885/86 und dann wieder nach seiner Flucht aus Wien 1938 Sigmund Freud auf.

Im *6. Arrondissement* wurde die Kirche Saint-Germain-des-Près während der Revolution in ein Gefängnis umgewandelt. Hier fanden, als die Royalisten Paris bedrohten, die Dezembermassaker von 1792 statt. Ihnen fiel auch Olympe de Gouges, eine der ersten Feministinnen, zum Opfer. Sie hatte Robespierre scharf kritisiert. In der Rue Antoine Dubois lebte Jean Paul Marat, der dort auch am 13.

Juli 1793 ermordet wurde. Auf dem Boulevard Saint-Germain wohnte Georges Danton, in der gleichen Straße auch der Arzt Dr. Joseph-Ignacio Guillotin, der das nach ihm benannte Fallbeil empfahl, um Exekutionen zu humanisieren. In der Rue des Grand- Augustins 7 arbeitete und lebte Pablo Picasso von 1936 bis 1955. Während der deutschen Besetzung sollen Offiziere sein Atelier besucht haben. Er gab ihnen Postkarten vom Guernica-Bild. Auf die Frage, ob er das gemacht habe, antwortete Picasso: „Nein, Sie."

Im *8. Arrondissement* lebten viele Exilanten, so auch die Familie Karl und Jenny Marx in der Rue Vaneau, dort kam auch am 1. Mai 1844 eine Tochter zur Welt. Die Marx' trafen sich dort mit Heinrich Heine und Frederic Chopin, 1845 ausgewiesen gingen sie nach Belgien. Nach der Revolution von 1848 hob die provisorische Regierung die Verbannung auf, und sie kehrten nach Paris zurück. Nach dem Zwischenspiel in Köln, wo Marx Chefredakteur der „Neuen Rheinischen Zeitung" wurde, erfolgte schon ein Jahr später seine Ausweisung und Rückkehr nach Paris. Im Juli 1849 wieder ausgewiesen, ging er endgültig nach London. 1844 kam auch Bakunin nach Paris und lebte in der Rue Varenne. Weiter sind noch die Feministinnen und Sozialistinnen Flora Tristan und Pauline Roland zu nennen.

Im *13. Arrondissement* lebte der große Revolutionär Louis-Auguste Blanqui, der 40 Jahre im Gefängnis verbrachte. Marx war der Überzeugung, dass dieser Kopf der Commune fehlte. Doch die Regierung wusste wohl, warum sie ihn nicht gegen 74 Geiseln austauschte. In diesem Stadtteil wohten in den 1920er Jahren auch Zhou Enlai und Deng Xiaoping, die im Gegensatz zu Mao Tse Tung Westeuropa kannten.

Im *14. Arrondissement* liegen die Wohnadressen der osteuropäischen revolutionären Emigranten. Rosa Luxemburg hatte 1895/96 in der Avenue Reillez ein kleines Zimmer, bevor sie zum Abschluss ihres Studiums zurück nach Zürich ging. Auch Lenin hatte hier ab 1904 verschiedene Adressen, und Trotzki ab 1914.

Im *16. Arrondissement* lebte Honoré de Balzac in der Rue Raynouart 47.

17. Arrondissement: 1917 kam ein gewisser Nguyen Ai Qnoc nach Paris, das war Ho Chi Minh. 1920 nahm am Gründungskongress des Vorläufers der Kommunistischen Partei Frankreichs, der SFIC, teil.

Für das *18. Arrondissement* ist Louise Michel zu nennen, die als Revolutionärin aktiv an der Commune teilnahm.

Es könnten weiter noch Sartre, Simone de Beauvoir, Camus und viele andere Pariser genannt werden.

Zur kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung von Paris sei im Übrigen auf die Werke von Walter Benjamin und Siegfried Kracauer verwiesen.

Gesamtinhaltsverzeichnis EXIT!

EXIT! 1 (2005)

Roswitha Scholz: Neue Gesellschaftskritik und das Problem der Differenzen.
Robert Kurz: Die Substanz des Kapitals, Teil I
Christian Höner: Die Realität des automatischen Subjekts.
Petra Haarmann: Im Westen nichts Neues.
Claus Peter Ortlieb: Markt-Märchen.
Petra Haarmann: Copyright und Copyleft.
Frank Rentschler: Der Zwang zur Selbstunterwerfung.

232 Seiten, br., ISBN 3-89502-183-0; Euro 11

EXIT! 2 (2005)

Jörg Ulrich: Gott in Gesellschaft der Gesellschaft.
Petra Haarmann: Das Bürgerrecht auf Folter.
Frank Rentschler: Das Geschlecht des aktivierenden Staates.
Roswitha Scholz: Der Mai ist gekommen.
Carsten Weber: Ein Problem positivistischer Eigenart.
Robert Kurz: Die Substanz des Kapitals, Teil II
Jörg Ulrich: Die Theologie des automatischen Subjekts.
Udo Winkel: Drei Kommentare

256 Seiten, br., ISBN 3-89502-196-2; Euro 13

EXIT! 3 (2006)

Gerold Wallner: Die Leute der Geschichte
Roland Grimm: Jeder Mann ein Bürger, jeder Bürger ein Soldat
Martin Dornis: Von der Harmoniesucht zum Vernichtungswahn
Roswitha Scholz: Die Rückkehr des Jorge
Frank Rentschler: Die kategoriale Abwesenheit des Geschlechts
Alan Freeman: Die Himmel über uns
Ulrich Leicht: Vom Marxismus zur Wertkritik

256 S., br., ISBN 3-89502-196-2; Euro 13

EXIT! 4 (2007)

Robert Kurz: Grau ist des Lebens goldner Baum und grün die Theorie
Carsten Weber: Der Urschrei des Subjekts
Claus Peter Ortlieb / Jörg Ulrich: Die metaphysischen Abgründe der modernen Naturwissenschaft
Roswitha Scholz: Homo Sacer und „Die Zigeuner“
Udo Winkel: Carl Schmitt und die Juden
Frank Rentschler: Eine Kritik "linker" Biopolitik – Zum Buch "Das Leben lebt nicht" der Gruppe Röteln
Claus Peter Ortlieb: Fetisch unser – Zur Fetisch-Ontologie in Hartmut Böhmes "Fetischismus und Kultur"
Knut Hüller: Ölpreis und Demokratie
Gerd Bedszent: Utopia in Warenform
Udo Winkel: Zwischen "Herrn K." und der Bachelor-Historie – Ein Kommentar zum Historikertag in Konstanz

260 Seiten, br., ISBN 978-3-89502-230-2, Euro 13

EXIT! 5 (2008)

Eske Bockelmann: Die Synthesis am Geld – Natur der Neuzeit
Roswitha Scholz: Überflüssig sein und „Mittelschichtsangst“
Christian Mielenz: Wie die Karnickel
Robert Kurz: Der Unwert des Unwissens
Anselm Jappe: Sade, unser Freund?
Knut Hüller: Vom aufgeklärten Subjekt zur Intelligenz des Schwarms
Udo Winkel: Über den schwierigen Umgang mit Rosa Luxemburg

232 Seiten, br., ISBN 978-3-89502-266-1, Euro 12

EXIT! 6 (2009)

Claus Peter Ortlieb: Ein Widerspruch von Stoff und Form
Roswitha Scholz: Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität
Carsten Weber: Zwischen Hammer und Amboss
Robert Kurz: Die Kindermörder von Gaza
Gerd Bedszent: Grüner Malthus
Udo Winkel: Nationalsozialismus und Vernichtungskrieg
Udo Winkel: Marx-Diskurse in der Krise

256 Seiten, br., ISBN 978-3-89502-289-0, Euro 13

EXIT! 7 (2010)

Robert Kurz: Es rettet euch kein Leviathan, Teil I
Elmar Flatschart: Mit Gramsci auf Abwegen
JustIn Monday: Eine innere Angelegenheit
Roland Grimm: Eisenbahn und Staat
Hanns-Friedrich von Bosse: Mit Ethik gegen die Krise
Roswitha Scholz: Ohne meinen Alltours sag ich nichts
Udo Winkel: Der Geist geistloser Zustände

272 Seiten, br., ISBN 978-3-89502-310-1, Euro 13

EXIT! 8 (2011)
Roswitha Scholz: Das Abstraktionstabu im Feminismus
Daniel Späth: Das Elend der Aufklärung
Tomasz Konicz: Europas Hinterhof in der Krise
Robert Kurz: Es rettet euch kein Leviathan, Teil II
Elmar Flatschart: Meso-Theorie des Staates ohne kategoriale Kritik?
Elmar Flatschart: Kleine Reflexion des Re-Thinking Marx Kongresses
Anselm Jappe: Die Situationisten und die Aufhebung der Kunst:
Was bleibt davon in fünfzig Jahren?
JustIn Monday: Frauenbild und Frauenbilder
Udo Winkel: Divergenzen des Helmut Dahmer
Udo Winkel. Geld im Mittelalter
Udo Winkel: Zwischen Feuerbach und der Kritik der politischen Ökonomie
Udo Winkel: Von Hegel zu Ludwig Ehrhard

260 Seiten, br., ISBN 978-3-89502-322-4, Euro 13

Für wertabspaltungskritische Notizen: